lesquelles se multiplient et se répandent à leur tour. Ce divin mouvement va de l'Etre au « néant » et du « néant » à l'Etre : Dieu crée l'homme, mais l'homme, qui ne saurait réaliser la création et qui y figure comme miroir du Créateur, doit réaliser Dieu à partir du « néant » ; la fin de l'homme, c'est le reflux conscient et libre vers l'Etre divin.

Frithjof SCHUON.

LA LÉGENDE DES HONG

Si, comme l'a souligné René Guénon, la « mise en action » de légendes initiatiques est caractéristique de la Maçonnerie (1), ce type de symbolisme ne lui est pas particulier. Nous voudrions, en nous limitant, dans le cadre de cet article, à quelques notions essentielles, appeler l'attention sur l'usage remarquable qu'en fait la Tradition extrême-orientale.

Les sociétés secrètes émanant de la *T'ien-ti houei*, ou « Société du Ciel et de la Terre », ont en commun une curieuse légende de fondation dont la formulation historique ne doit pas faire illusion : il est aisé de montrer, en effet, que la date de 1734 qu'elle indique ne saurait être la date de naissance de la *T'ien-ti houei,* mais tout au plus celle d'une « entrée dans le temps », à l'instant et sous la forme choisis, la forme la plus connue étant celle de la *Hong-houei,* ou « Société des Hong ». La légende n'en conserve pas moins, comme tous les mythes, valeur intemporelle.

En voici le contenu résumé : en 1674, sous l'empereur K'ang-hi, l'état vassal de Si-lou entre en rébellion. Or, il existe à la même époque au sommet d'une montagne inaccessible et boisée du Fou-kien, un monastère célèbre du nom de Chao-lin, dont il est dit qu'il fut construit, sous les T'ang, par le génie Ta Tsuen-chen. Les moines, au nombre de 128, ajoutent à leur ministère l'enseignement de la stratégie et du maniement des armes (2). Appelés au secours par

(1) *Aperçus sur l'Initiation,* ch. XVII.

(2) Si l'on n'a pas trouvé trace de ce monastère au Fou-kien — pas plus qu'au Chan-tong où le situe un texte de la *Hong-pang* —, il en existe un du même nom au Ho-nan : construit en 477, il fut, en 520, le lieu de séjour de Bodhidharma ; le célèbre pèlerin Hiuan-tsang envisagea de s'y retirer, et le Maître de *Dhyâna* Wei-kuan y enseigna au VIII[e] siècle. Il fut

l'Empereur, ils sont rapidement conduits à la victoire par leur chef, Tchen Kiun-ta.

K'ang-hi meurt en 1722, et Yong-tcheng lui succède. Abusé par deux de ses ministres, il projette la destruction du monastère et l'attaque en 1734 : les bâtiments sont incendiés. Cependant, le génie fondateur Ta Tsuen-chen veille : dix-huit moines (3) réussissent à s'enfuir sur un nuage « jaune et noir » envoyé par lui, et miraculeusement transformé en une route sablonneuse (4). Treize des fuyards sont encore tués au « Village des Sources Jaunes » (5), et les cinq survivants atteignent le rivage : ce seront les « Cinq Fondateurs », ou les « Cinq Apôtres » de la Société. Toutefois, la poursuite n'est pas terminée, et chaque épisode y prend une valeur symbolique. Ainsi, les cinq bonzes se cachent sous un pont auprès duquel se trouve un bateau à l'ancre : ils sont recueillis par les bateliers qui leur font « passer l'eau ». Les fugitifs se séparent en convenant de signes secrets

le siège d'une *école de boxe.* (Il s'agit donc, là-aussi, d'un centre d'art « militaire ».) Le site est aujourd'hui assez négligé, mais il y subsiste une « Forêt de Pagodes », ensemble de *stûpa* qui abrite les reliques de nombreux moines illustres. Si les deux monastères doivent être confondus, il faut admettre que les bonzes de la légende appartenaient à la secte *ch'an.* Mais le fait que la construction soit rapportée à l'activité céleste, comme elle le serait ailleurs à Indra, ou à Vishwakarma, confirme l'acception avant tout symbolique de l'édifice, qui est l'image d'un Centre spirituel.

(3) Dix-huit est un nombre-clé du Bouddhisme : c'est celui des *Lo-han,* Les Grands Disciples du Bouddha ; celui aussi de la première communauté amidiste du « Lotus Blanc » (*Pai-lien tsong*) au Mont Lou (IVe siècle). Notons aussi que 128, nombre primitif des moines de Chao-lin, est égal à deux fois celui des hexagrammes du *Yi-king* (8 × 8 × 2). Cinq, nombre des « Ancêtres plus le *T'ai-ko* — représentés par 11 drapeaux plantés dans le *teou* — c'est « le nombre par lequel se constitue dans sa perfection (*tch'eng*) la voie du Ciel et de la Terre » (cf. Granet, *La Pensée chinoise,* p. 199).

(4) Noir et Jaune c'est le double aspect de la manifestation sensible (cf. Lie-tsen, ch. 1 : « Le Principe est indéterminé, capable de devenir dans les êtres *Yin* ou *Yang,* actif ou passif, rond ou carré, noir ou jaune... »). Selon le *Yi-king,* ce sont les couleurs du sang du dragon-démiurge.

(5) C'est le séjour des morts. Il s'agit donc d'une véritable « descente aux enfers », épreuve que peu d'appelés subissent victorieusement. Treize est d'ailleurs un symbole de la mort.

de reconnaissance. Encore une traversée de rivière : des envoyés de l'attentif Ta Tsuen-chen, porteurs, l'un d'une planche de fer, l'autre d'une planche de cuivre, établissent un pont providentiel (6). Les moines parviennent à la pagode de Kao-ki où les ravitaille un nouveau messager céleste. Ayant décidé d'aller officier sur le tombeau de Tchen Kiun-ta, ils en voient sortir miraculeusement une épée en bois de pêcher (7) portant gravés les caractères *Fan T s'ing fou Ming* (« Abattre Ts'ing, restaurer Ming ») (8). L'un des ministres félons sera finalement abattu grâce à cette épée, grâce aussi à l'intervention des « Cinq Ancêtres postérieurs », encore appelés les « Cinq Tigres » (*Wou Ho*) (9).

Au cours du difficile retour vers Kao-ki, les moines rencontrent le lettré Tchen Kin-nan, dont le rôle va devenir capital : démissionnaire à la suite de l'épisode de Chao-lin, retiré dans la solitude où il reçoit, apparemment, les plus hauts degrés d'initiation taoïstes, voyageant, à la façon des « sages cachés », sous l'apparence d'un devin, il s'installera enfin vers les cinq bonzes au « Pavillon des Fleurs Rouges » (*Hong-*

(6) La permanence de ces deux métaux dans le rituel de la Société parait bien marquer la survivance des traditions métallurgique et alchimique qui sont à la base des plus anciennes confréries chinoises. Fer et cuivre correspondent aux éléments eau et feu, aux couleurs noir et rouge, aux « orients » nord et sud.

(7) Les armes en bois de pêcher ont une valeur merveilleuse, à la fois magique et rituelle. L'arc de pêcher est arme de magicien et arme royale. Yi le Bon-Archer fut tué par un bâton en bois de pêcher (Granet, *Danses et Légendes de la Chine Ancienne*) p. 376).

(8) On verra plus loin que le sens politique de la formule (restauration de la légitimité impériale contre les envahisseurs mandchous) ne lui est pas essentiel, outre qu'il s'adapte à diverses contingences historiques ou locales. Devise initiatique fondamentale, elle est utilisée par toutes les branches de la « Famille Hong ».

(9) Ou les cinq « marchands de chevaux ». Passons sur le symbolisme du cheval. L'apparence de marchands de chevaux est celle que prenaient volontiers — outre celle de devin — les colporteurs de la science taoïste. C'est aussi celle que prirent, au Japon, les propagateurs de l'Amidisme du Lou-chan.

Le nom de *Wou Ho* est également donné aux héros d'une histoire située à l'époque Song (début XIe), et relatant une guerre contre le royaume tibétain de Si-hia, voisin de Si-lou.

houa ting). Nous voyons donc ouvertement affirmée ici la conjonction originelle, chez les *Hong* du Bouddhisme et du Taoïsme : il est toutefois évident que les bonzes couvrent extérieurement l'activité de l'initié en appelant sur eux l'attention.

Qu'ils rallient Wang-hiong et Yi-hiong (c'est-à-dire les « Dix Mille Frères » et les « Frères de la Justice ») ne signifie certes pas qu'ils font deux nouveaux adeptes, mais plus sûrement qu'ils fusionnent avec deux organisations préexistantes. Ils ne tarderont pas à découvrir, *flottant* sur la rivière, un fourneau à encens de porcelaine blanche revêtu des quatre caractères *Fan Ts'ing fou Ming*, et qui sera le prototype des fourneaux rituels (10).

C'est le 21ᵉ jour du 3ᵉ mois de l'année *Kia-yu* (1734) qu'a lieu le grand serment connu sous le nom de « Serment du Jardin des Pêchers » (11). Il est précédé d'un sacrifice au Ciel et à la Terre. Les présages sont heureux : « S'il est établi que nous pourrons venger l'injure faite à Chao-lin, renverser Ts'ing et restaurer Ming, que ces coupes lancées dans l'espace ne se brisent pas en tombant ! » Les coupes ne sont pas brisées. Par ailleurs, les brindilles destinées à suppléer au manque de bougies s'enflamment : « Ts'ing va s'éteindre, Ming va prospérer, c'est le désir du Ciel », en conclut Tchen Kin-nan (car *Ming* = lumière). Quelques gouttes de sang sont alors prélevées au doigt de chacun des assistants, et mêlées au vin, boisson communielle : c'est le « serment du sang »,

(10) Un mortier flottant sur les eaux apparut à la mère de Yi Yin, ministre de T'ang le Victorieux. Le fourneau original de notre légende aurait été perdu à Hang-tcheou, ce qui ne manque pas de rappeler le trépied de Yu le Grand, disparu dans la rivière Sseu, et que Ts'in Che Houang-ti ne put retrouver : dans l'un comme dans l'autre cas, il s'agit vraisemblablement de la perte ou de l'absence de « vertus » ou de connaissances.

(11) Le premier « Serment du Jardin des Pêchers » est celui que prêtèrent les fameux héros des Trois Royaumes, Lideou Pei, Kouan Yu et Tchang Fei (IIᵉ siècle AD). Certains textes parlent du « Jardin d'Immortalité », sorte d'Eden de la nouvelle naissance, ce à quoi le symbolisme chinois du pêcher correspond parfaitement. Le pêcher est « arbre de vie », et l'aboutissement du voyage initiatique une « Jérusalem nouvelle ».

renouvelé des « Trois Frères jurés » (12), mais qui leur est, en fait, très antérieur, et ne se limite nullement au domaine chinois.

On se prépare au combat. La miraculeuse rencontre de Tchou Tchouen-mei, aux longs bras et aux longues oreilles (13), fabuleux descendant de l'Empereur Tsong-tcheng, le désigne comme un chef providentiel. Les hommes pourvus d'armes prennent le titre de *hiong* (Frères aînés), les autres étant *ti* (ou Frères cadets) (14). Enfin, complétant ainsi l'organisation de la Société, Tchen Kin-nan y prend le titre essentiel de Grand Maître, ou Maître de l'Encens (*Sien sang*). Bien que minutieusement préparée, la bataille s'engage mal, et l'armée du « Tigre-Dragon » est rapidement défaite (15). S'étant retiré dans le massif du Wang Yun-chan, Tchen Kin-nan y rencontre un chef de pagode d'une force prodigieuse nommé Wang Yun-long (Dragon des dix mille nuages). Celui-ci entre dans l'armée révolutionnaire et reçoit le titre de « Grand Frère », ou Général en Chef (*T'ai-ko*) (16).

Le serment du sang est solennellement renouvelé avec Wang Yun-long à l'heure *tcheou*, le 25ᵉ jour du 7ᵉ mois de la même année *Kia-yu* (tel sera désormais le jour anniversaire de la « Grande Assemblée de la Famille Hong »). Les étoiles, telles qu'elles seront

(12) Cf. note 10. Le serment du sang est cité comme une pratique apparemment courante dans Lie-tseu (ch. 5). Il s'est également pratiqué dans certaines confréries occidentales, voire chez les Templiers. C'est manifestement un serment de *Kshatriya*.

(13) Comme tous les héros et les sages légendaires : Lao-tseu avait des oreilles longues de sept pouces.

(14) Ce qui évoque certainement une hiérarchie d'un tout autre ordre, analogue, par exemple, à celle des « compagnons » et des « apprentis », ou peut-être des *tao-che* et des *tao-min*. « Armés », mais en vue de quel « combat » ?

(15) Le Tigre (blanc) et le Dragon (vert) sont les deux symboles fondamentaux de l'alchimie taoïste. Echec provisoire du « Grand Œuvre ».

(16) Certaines versions simplifiées identifient les deux personnages, ce qui modifie le sens de la légende. Dans la hiérarchie actualisée des loges, le *T'ai-ko*, ou Grand Frère (titre qui fut celui de Lieou Pei) est distinct du *Sien-sang*, Maître de l'Encens, ou initiateur, ce qui indique d'ailleurs un certain éloignement du « Centre » spirituel effectif.

reproduites sur la bannière du *T'ai-ko*, disposent dans le ciel les quatre caractères *Fan Ts'ing fou Ming* ; signe particulièrement faste, une lueur rouge apparaît plusieurs fois. Les caractères *hong* (rouge) et *hong* (grand, large) étant homophones, le second est substitué au premier comme nom de la « famille » (17).

Wang Yun-long est tué le 9ᵉ jour du 9ᵉ mois (5 octobre 1734), l'« Empereur » Tchou Tchouen-mei disparaît. Après quoi, fût-elle encore mêlée de quelques prodiges, la légende se fond dans l'histoire. Les symboles des héros rentrent au fond des loges de la *T'ien-ti houei*.

*
**

Il serait assez vain, en dépit de sa relative proximité, de chercher à établir l'historicité d'une telle légende. On a voulu y voir la transposition d'événements remontant au VIIᵉ siècle (18). Ce qui peut être dit de façon plus certaine, c'est qu'elle réalise l'actualisation conventionnelle de faits permanents, historiques et légendaires. La lutte contre les vassaux nominaux de l'Ouest et du Nord (peu importe qu'ils fussent Thibétains ou Huns Eleuthes) emplit l'histoire de la Chine. Les conjurations contre les dynasties illégitimes et l'apparition de prétendants dont les prodiges célestes confirment le droit n'y sont pas moins fréquentes. Ce qu'il faut rechercher, ce n'est pas l'« authenticité » d'une légende qui n'y vise aucunement, mais sa signification possible.

L'attaque de Si-lou vient du Nord-Ouest ; elle est le fait d'un état périphérique, situé hors des limites de la Chine, donc de « Barbares ». Or, c'est au Nord-Ouest qu'est la faille par où s'ébranle l'équilibre du monde chinois ; c'est la région des Neuf Yin (*Kieou-yin*), le Ciel ne la couvre pas, le soleil ne l'éclaire pas ; c'est là que se trouve l'entrée de la « résidence sombre », séjour des puissances inférieures. L'une d'elles, Kong-kong, génie du Vent, s'attaqua au mont Pou-tcheou, pilier du Nord-Ouest, et l'ébrécha. Il en résulta un déluge, une inclinaison du ciel, et le déplacement des astres vers le couchant (19).

La désignation de « puissances inférieures » s'applique par ailleurs fort bien aux « Barbares », peuplades « extérieures », non seulement à l'Empire chinois, mais à sa tradition. S'il est admis, par exemple, que les Miao sont le peuple de T'ao Wou, fils dégénéré de Tchouan-hiu qui ne pouvait se servir de ses ailes (20), on voit comment la Chine associe l'extériorité raciale à la déchéance spirituelle. Il est dit encore que ces mêmes Miao sont les descendants de Tch'e-yeou, le rebelle que Houang-ti réussit à rejeter dans la « vallée sombre », que, devenus « indignes », ils furent bannis par Chouen au *Nord-Ouest*, où ils devinrent les ancêtres des Thibétains.

L'agression de Si-lou, sans aller jusqu'à la rupture cosmique, semble cependant bien représenter une offensive de la tradition altérée, ou de la contre-tradition. Elle est d'ailleurs repoussée, non pas vraiment par une armée (Tchen Kiun-ta n'accepte de l'Empereur que des *chevaux*), mais par un initié, par le délégué de l'autorité spirituelle. C'est moins une victoire militaire, au sens ordinaire du terme, qu'un exorcisme.

Après quoi le nouvel Empereur, dépositaire aberrant du pouvoir temporel et personnification

(17) La *Hong-houei* est donc tout à la fois la « Grande Assemblée » et l'Assemblée des *Hong*, ou des « rouges ». En outre, le caractère *hong*, décomposé en ses éléments, donne les nombres 3, 8, 20, 1 d'où 3821, son « équivalent », utilisé comme signe de reconnaissance.

(18) Cette projection dans l'époque T'ang — dont la dynastie Ming se veut originellement le reflet — est une chose courante, mais de valeur historique peu probante. Le cas des *Wou Ho* suggère d'autres parallèles encore, à moins qu'il n'indique leur mécanisme. Cf. aussi la date de fondation du monastère et la note 1.

(19) Lie-tseu, ch. 5. Ajoutant peut-être une protection magique à la situation géomantique, le tombeau de Wang-long est orienté au *nord-ouest*.

(20) Cf. Jacques Lionnet, *Les Origines de la Civilisation chinoise*, in *Etudes Traditionnelles* n° 334. Une autre tradition les veut descendants de Houan-t'eou, ministre banni de l'Empereur Yao, mais confirme l'idée fondamentale de volatiles infirmes (*Lie-sien tchouan*). Or seule la faculté de voler permet d'atteindre les Iles des Immortels.

idéale des « Ts'ing », s'oppose à cette autorité jusqu'à chercher à la détruire (21). Il en résulte nécessairement une intériorisation de la doctrine, laquelle doit se protéger par le secret, et la constitution d'une élite spirituelle restreinte, puisque cinq seulement des cent vingt-huit postulants parviennent au terme du voyage « initiatique ». Les deux choses peuvent évidemment se situer sur des plans différents, mais se complètent et résultent d'une même nécessité : la sauvegarde en des centres cachés du « dépôt » spirituel menacé par l'envahissement du monde profane. Une interprétation plus générale est même possible, tant de l'attaque de Si-lou que de celle de Yong-tcheng, le domaine spirituel s'opposant dans les deux cas aux manifestations du domaine psychique ou, si l'on veut, du subconscient, que l'étymologie même désigne comme « inférieur ».

*
**

Il est bien difficile de se prononcer sur la valeur exacte de ce qui subsiste aujourd'hui — hors de Chine — du rituel d'entrée dans les loges relevant de la *T'ien-ti houei*. Son sens originel est pourtant d'une parfaite limpidité, dans la mesure où il réalise l'« actualisation » spatiale et temporelle de la légende de fondation, sa « mise en action ». Il s'agit, écrit René Guénon, de « rites préliminaires ou préparatoires à l'initiation proprement dite ; ils en constituent le préambule nécessaire, de telle sorte que l'initiation même est comme leur conclusion ou leur aboutissement immédiat (...) sous cet aspect (du « voyage »), ils se présentent comme une « recherche » (ou mieux une « queste »...) conduisant l'être des « ténèbres » du monde profane à la « lumière » initiatique ». (22). De *Ts'ing à Ming*.

Actualisation temporelle : la « nouvelle naissance » à la lumière de l'initié prend effet de l'heure *tcheou* du 25e jour du 7e mois de l'année *Kia-yu*. Actualisation spatiale : la loge est carrée, à quatre portes cardinales, représentation de l'espace à quatre dimensions. Elle se divise en trois zones : le « Pavillon des Fleurs Rouges » (*Hong-houa ting* de la légende), le « Cercle du Ciel et de la Terre » (*T'ien-ti kiuen*), enfin la « Cité des Saules » (*Mou-yang tcheng*) ou « Maison de la Grande Paix » (*T'ai-p'ing tchouang*) contenant le *teou* de bois, ou Boisseau. Les candidats sont reçus à la porte de l'Est par l'introducteur (*Sien-fong*) qui leur fait « passer le pont » des épées (de fer et de cuivre alternées) conduisant au « Pavillon », les amène dans la seconde salle puis, après franchissement d'un fossé, dans la troisième. Un dialogue aux 333 questions s'établit alors entre l'introducteur et l'initiateur, questionnaire qui est à la fois le rappel de la légende et l'explication du parcours symbolique qui vient d'être accompli. On y retrouve : l'enseignement de l'art « militaire » à Chao-lin, les traversées de rivières, le pont de fer et de cuivre, Kao-ki et le Pavillon des Fleurs Rouges, le sabre de bois de pêcher et le fourneau à encens, la formule *Fan Ts'ing fou Ming* enfin.

La progression de salle en salle marque évidemment une hiérarchie d'états spirituels, le passage de l'un à l'autre s'effectuant par une porte pourvue de gardiens armés. Nous ne reviendrons pas ici sur le symbolisme des « gardiens », ni sur celui des ponts. Notons seulement cette progression en trois étapes vers le « Centre », qui est en même temps le Centre du Monde et le Centre de l'Etre (23). La marche vers la « Grande Paix » (*T'ai-p'ing*), c'est le retour à l'état primordial (24). La « Cité des Saules », c'est le

(21) Ainsi Philippe-le-Bel détruisant les Templiers, eux aussi moines-soldats.

(22) *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXV.

(23) Si le symbolisme du voyage est universel, il est particulièrement riche en Chine où l'on ne compte plus les héros — historiques ou légendaires — qui tentèrent l'ascension du Mont Kouen-louen, « Centre du Monde », ou s'embarquèrent à la recherche de l'Ile P'ong-lai, « Séjour des Immortels » : beaucoup oublièrent qu'il s'agissait d'abord d'un voyage intérieur. Citons aussi les œuvres célèbres de K'iu-yuan (IVe siècle AC) : le *Li-sao* et le *Yuan-yeou*.

(24) D'où l'analogie, plus haut citée, avec la « Jérusalem nouvelle ». La « Cité de la Paix » est pareillement atteinte dans la navigation *post-mortem* du *Livre des Morts* égyptien. Guénon a noté la parenté de cette Jérusalem et de la *Salem*

« Séjour d'Immortalité » ; le riz rouge que contient le *teou*, c'est la « nourriture d'immortalité » : « Le riz rouge est la chose la plus précieuse, proclame une formule du rituel, il abonde à la Cité des Saules. Il nourrit les Frères qui se trouvent dans le Pavillon des Fleurs. Il provient exclusivement de la puissance du Seigneur Ming... », c'est-à-dire de la « lumière », ou de la connaissance (25). Il n'est donc pas besoin de prendre la mer pour atteindre l'Ile des Immortels, ni de saisir sa gourde et son bâton de pèlerin pour tenter l'ascension du Kouen-louen : la Cité des Saules est le but : le *teou* est le point d'application véritable de l'Activité du Ciel. La Cité des Saules contenant le *teou*, c'est d'abord la « caverne du cœur » (26).

Comme dans la légende encore, l'offrande au Ciel et à la Terre précède le serment du sang. La lampe Hong à sept branches, la lampe *rouge*, y préside. Rappel de la lueur rouge dans le ciel, c'est-à-dire de la manifestation de l'influence céleste ? Oui. Encore est-il précisé que cette lampe, « une fois allumée, éclaire le fidèle ». C'est la victoire de *Ming*, la lumière, sur *Ts'ing*, l'obscurité (27). C'est le signe de la « nouvelle naissance ». Si la lampe a sept branches, c'est encore parce qu'elle évoque les sept étoiles de la Grande Ourse, dont le nom est *teou* (Boisseau). La Grande Ourse est le « Faîte du Ciel » (*T'ien-ki*), le Palais Central, siège du « Suprême Un » (*T'ai-yi*). *Teou-mou* de la Grande Ourse — la Polaire chinoise — est l'origine de l'Axe du Monde, le point par où l'Homme cosmique touche au Ciel.

Ne sont-ce qu'images aujourd'hui incomprises ? Probablement. Mais il faudrait faire une dernière remarque : c'est que l'avènement de *Ming* n'est pas l'ultime étape. L'homme parvenu à la verticale de *Teou-mou* est le *tchen-jen*, ou « Homme véritable ». Il lui reste à s'élever le long de l'Axe jusqu'à l'état de *chen-jen*, ou « Homme universel », réintégré dans l'unité principielle : « Suivez-moi en esprit par-delà la lumière, écrit Tchouang-tseu (ch. 11), jusqu'au principe *yang* de toute splendeur ; et par-delà l'obscurité jusqu'au principe *yin* des ténèbres. Suivez-moi maintenant, par-delà ces deux principes, jusqu'à l'unité... »

Pierre GRISON.

de Melqui-Tsedeq, le « Séjour de la Paix », ainsi que celle de la *Sakinah* arabe (« Grande Paix ») avec la *Shekinah* hébraïque, « présence réelle » de la divinité dans le « Saint des Saints » (*Le Roi du Monde*, ch. VI et ch. III).

(25) Le riz se tranforme alchimiquement en cinabre, sulfure *rouge* de mercure, qu'on ne manquera pas de rapprocher du « Soufre rouge » de l'ésotérisme islamique, lequel correspond en outre à l' « œuvre au rouge » de l'hermétisme occidental. S'il existe une analogie certaine entre le cheminement vers le *teou* et la « queste du Graal », on voit que le rapprochement peut également se faire entre le boisseau de riz rouge et l'*athanor* hermétique, tous deux contenant l'embryon de l'Immortel ».

(26) Tout comme le « *Garbhagriha* » contenant le *linga*.

(27) *Post Tenebras Lux*. Le caractère Ming, composé des caractères *je* (soleil) et *ye* (lune) a effectivement le sens de lumière, aussi bien physique qu'intellectuelle. Il traduit le sanscrit *vidyā*. Remarquons encore qu'en dehors des frontières chinoises, la formule est utilisée tantôt littéralement — ce qui aboutit à des absurdités historiques —, tantôt en adaptation locale — ce qui abolit toute la valeur du symbole.

« Et tendresse (*h'anânen*) de Notre part », c'est-à-dire miséricorde par l'accomplissement parfait des théophanies correspondant aux Attributs divins.

« Et pureté (*zakâten*) » c'est-à-dire sanctification et purification par le dépouillement intelligible.

« Et il était pieux » se tenant à l'écart des attributs psychiques.

« Et bon envers ses deux parents », l'Esprit et l'Ame.

« Et Paix sur lui », c'est-à-dire détachement et sainteté échappant à l'enveloppement par des substances grossières. « le jour où il fut né et le jour où il mourra », par l'extinction dans l'Unité (*al-fanâ fi-l-Wahdah*), « et le jour où il sera ressuscité », par la permanence après l'extinction, « vivant » par Allah (1).

(*à suivre.*)

Traduit de l'arabe
et annoté par
M. Vâlsan.

(1) Nous ferons une dernière remarque. Le commentateur a appliqué le symbolisme des lettres isolées du début de la sourate à la seule histoire de Zacharie. Or, dans la suite immédiate du texte, est évoqué les cas de Marie, qui, chose notable, fournit le nom de la sourate et qui est rattaché historiquement au précédent avec lequel il présente d'ailleurs un parallélisme précis et une analogie frappante (à la stérilité d'Elisabeth répond ici la virginité de Marie, mais il y a également « annonciation », précocité miraculeuse de l'enfant, salutation spéciale d'Allah, etc.). Dans ce cas également la notion de *rahmah* = « miséricorde » joue un rôle caractéristique, ce qui s'explique par la relation étymologique avec l'idée de *rahim* = « matrice » ; la même notion de *rahmah* est évoquée encore dans tous les cas de prophètes cités ensuite, et la dernière partie de la sourate présente une fréquence exceptionnelle de l'emploi du nom divin *Ar-Rahmân*. Or on peut à bon droit penser que le symbolisme des lettres initiales de cette sourate intéresse tous les cas qui s'y trouvent mentionnés.

D'autre part, les lettres isolées peuvent s'interpréter non seulement par des Noms divins mais aussi par des noms de Prophètes, par des vertus représentatives et des œuvres typiques. Nous ne citerons qu'un cas à titre d'exemple. Le *çâd* qui a été interprété comme métonymie d'*Aç-Çâdiq*, nom divin, se trouve constamment dans les qualifications par la *çidq* (ou encore par la notion analogue d'*ikhlâç*) de tous les prophètes évoqués.

NOTES SUR LE JADE

L'un des récents numéros d'*Asiatische Studien*, la revue de la Société Suisse d'Etudes Asiatiques, consacre l'essentiel de ses pages à un essai de M. Pierre Jaquillard sur le jade ancien (1). Constatant « historiquement » la découverte récente des objets de jade par les collectionneurs occidentaux, l'auteur en recherche la « motivation » psychologique : ainsi se trouve-t-il amené à la lier, non à la mode, à la spéculation, ou au goût esthétique, mais à la valeur symbolique propre de l'objet et de la matière. Cette donnée aussi savamment qu'intuitivement aperçue, est bien entendu celle qui nous intéresse : aussi tenterons-nous tout à la fois de la résumer et d'y apporter les compléments nécessaires, sans pour autant prétendre faire œuvre exhaustive.

Remarquons d'abord que, si le jade-matière possède une signification et une vertu indépendantes de la forme qui lui est donnée, la valeur du jade-objet n'est pas séparable de la matière qui le constitue. Néanmoins, la forme est susceptible d'expliciter le symbolisme de la matière, de le rendre perceptible, et M. Jaquillard note subtilement que la décoration du jade à partir des Han marque une décadence formelle — et peut-être intellectuelle — la surimposition d'une intention esthétique masquant la vertu propre de la pierre, si elle n'en traduit pas l'incompréhension partielle (2).

Il n'est pas non plus inutile de remarquer que, si le terme de « jade » désigne des minéraux de

(1) *Une découverte de l'Occident contemporain : le Jade chinois de haute époque*, par Pierre Jaquillard (*Asiatische Studien - Etudes asiatiques* nos 1-2 1962, Berne, Francke Verlag).

(2) Il faut d'ailleurs remarquer que la décoration du jade est une imitation de celle du bronze. Et que les plus belles porcelaines Song seront des imitations du jade.

2

diverses couleurs et de composition chimique légèrement différente, les jadéites ont supplanté les néphrites à partir du XVIII[e] siècle seulement : il s'agit là d'une véritable substitution de nature, par suite, très probablement, de l'épuisement des gisements : la terre cesse de produire le jade primitif alors que s'affirme la dynastie illégitime des Ts'ing. La suite de nos remarques dira qu'une telle coïncidence est pour le moins frappante (3).

En fait, l'origine du jade telle qu'elle est rapportée par les légendes est beaucoup plus importante que la localisation géographique des carrières : il est assuré en effet, d'une part qu'il est, dans la terre, le produit de la foudre ; secondement qu'il est, dans la matrice terrestre, le fruit de la maturation lente d'un embryon de pierre. Ces deux interprétations sont liées. La première symbolise clairement l'union du Ciel et de la Terre, la fécondation de la Terre-Mère par l'Activité du Ciel, du principe *k'ouen* par le principe *k'ien* (4). Or, la « pénétration de la Terre par le Ciel » c'est, analogiquement, le processus de l'alchimie interne qui aboutit à la naissance de l'« Embryon de l'Immortel » (5). La seconde version identifie très exactement la formation du jade à celle de l'or, laquelle n'est autre qu'une alchimie lente et naturelle : le feu du creuset ne fait que parachever, accélérer aussi, la gestation terrestre, dont on pouvait dire, dans le premier cas, qu'elle était produite par le feu du Ciel. Par ailleurs, le jade

(3) Autre signe des temps : M. Jaquillard signale, d'après Laufer (*Jade, a study in Chinese archeology and religion*, Chicago, 1912) qu'on se livre à partir de la même époque, à des contrefaçons des objets de jade anciens, dans un but de pur mercantilisme.

(4) « Suprême est le principe passif de la terre, tous les êtres en reçoivent leur naissance, mais il est complètement soumis au principe actif du ciel. » (*Yi-king*). Le trigramme *tch'en* (« ébranlement »), qui correspond à la foudre, possède aussi ce sens de fécondation cosmique et correspond en outre au Dragon, dont le symbolisme démiurgique et alchimique est bien connu. Or, quand les jades sont ornés, ils le sont fréquemment de dragons.

(5) *T'ai-yi kin-houa tseng-tcho*, le « Traité de la Fleur d'Or du Suprême Un », ouvrage attribué à l'époque T'ang, mais probablement un peu postérieur, dont nous nous proposons de donner bientôt une version française annotée.

des descriptions fabuleuses est toujours un jade *blanc* (6). Or le blanc est la couleur de l'or (7). Le jade, image de la Pierre philosophale, est donc un symbole d'immortalité, ce qui s'entend parfois, nous allons le voir, de la façon la plus littérale.

Non seulement le jade se trouve en abondance sur les Iles des Immortels, et sur le Mont du Ciel, résidence de Houen-touen (le « Chaos ») (8), mais les arbres du Mont K'ouen-louen, Centre du Monde, portent des fruits de jade (9). Nourriture d'immortalité, le jade se consomme en poudre, ou liquéfié. L'Empereur Houang-ti en mangea, ainsi que Chen-nong et que l'Immortel Tch'e-song tseu (10). Le « Suc de Jade » fut d'ailleurs expressément désigné par la Royale Mère d'Occident à l'Empereur Wou des Han comme un Elixir de longue vie. Ce souverain consommait de la poudre de jade mêlée à la rosée recueillie dans une coupe de jade (11). Lorsque certains ouvrages taoïstes indiquent l'avalement méthodique de la salive comme une recette de longévité, ils ne manquent cependant pas d'en faire une « Liqueur de Jade » (*yu-yi*) (12). Le jade (ou l'or), placé dans les orifices du cadavre, le préserve de la décomposition. Mieux : les Vietnamiens « vivifient » leurs statues religieuses en insérant dans leur corps un fragment de jade (ou d'or) (13). Produit du Ciel dans la matrice terrestre, le jade — comme l'or — est le *yang* essentiel. Il contribue à la restauration de l'être, à l'atteinte de l'état « antérieur à la distinction du Ciel et de la Terre ».

(6) Lequel serait seul originaire de Chine.

(7) Le jaune étant celle de la terre.

(8) Cf. Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, p. 543.

(9) Granet, *La Pensée chinoise*, p. 357.

(10) *Lie-sien tchouan*, trad. Kaltenmark.

(11) *Han wou-ti kou-che*. La « rosée céleste » possède aussi, universellement, une fonction revivificatrice (Cf. René Guénon, *Le Roi du Monde*, ch. VII). Cf. Saint Augustin : « Nous travaillons la terre, mais ce sont les cieux qui donnent la rosée, cette rosée qui vient du visage même de Dieu ». Encore faut-il ajouter que, l'absence d'une préparation spirituelle adéquate, l'Empereur Wou ne tira pas le moindre profit de ce régime.

(12) Maspéro, *Le Taoïsme*, pp. 107, 113.

(13) *Journal d'un Collectionneur*, par Vuong-hông-Sên (*France-Asie* n[os] 101/102, Saigon, 1554).

***

Le symbolisme que nous venons d'exposer a sans doute pour origine le caractère inaltérable du jade, lequel est donc soustrait aux limitations du temps. Ce n'est point là sa seule vertu : René Guénon a signalé celle de perfection (14), que souligne d'ailleurs le symbolisme alchimique. Blackney fait état de cinq vertus transcendantes — dont le nombre même doit appeler l'attention, cinq étant nombre de la Terre et nombre du Centre — : bienveillance (*jen*), transparence, sonorité, immutabilité, pureté (15). Le *Li-ki* est plus explicite encore, bien que, peut-être, d'un point de vue plus extérieur. Après M. Jaquillard, il nous semble intéressant d'en reproduire le passage suivant :

« Tseu Koung interrogeant Confucius dit : « Permettez-moi de vous demander pourquoi le jade est très estimé des sages, tandis que l'albâtre ne l'est pas. Est-ce parce que le jade est rare et l'albâtre commun ? »

Confucius répondit : « Si le sage fait peu de cas de l'albâtre et estime beaucoup le jade, ce n'est pas parce que l'albâtre est commun et le jade rare. C'est parce que les sages de l'antiquité comparaient la vertu au jade. Il est l'image :

De la bonté, parce qu'il est doux au toucher, onctueux ;

De la prudence, parce que ses veines sont fines, compactes, et qu'il est solide ;

De la justice, parce qu'il a des angles, mais ne blesse pas ;

De l'urbanité, parce que, suspendu (à la ceinture en guise d'ornement) il semble descendre jusqu'à terre ;

De la musique, parce que par la percussion on en tire des sons clairs, élevés, prolongés et finissant d'une manière abrupte ;

De la sincérité, parce que son éclat n'est pas voilé par ses défauts, ni ses défauts par son éclat ;

(14) *Le Roi du Monde* (ch. X); *La Grande Triade* (ch. XXV).

(15) *A course in the analysis of chinese characters* (Changhai, 1926).

De la bonne foi, parce que ses belles qualités intérieures se voient à l'extérieur, de quelque côté qu'on le considère ;

Du ciel, parce qu'il ressemble à un arc-en-ciel blanc ;

De la terre, parce que ses émanations sortent de la montagne et des fleuves (comme celles de la terre) ;

De la vertu, parce qu'on en fait des tablettes et des demi-tablettes que les envoyés des princes offrent seules (sans les accompagner de présents) ;

De la voie de la vertu, parce que chacun l'estime.

On lit dans le *Cheu-king* : « Je pense à mon seigneur : il est doux comme le jade. » Voilà pourquoi le sage fait grand cas du jade » (16).

Le jade apparaît donc ici comme la quintessence de toutes les vertus, pour des raisons purement formelles dont certaines sont plutôt applications que fondements du symbole. Quelques unes doivent cependant retenir l'attention : la vertu de pureté est si communément admise qu'elle entre dans le vocabulaire taoïste comme un véritable lieu commun (*yu-ts'ing*). M. Jaquillard formule à ce sujet, sur le plan esthétique, une remarque qui le dépasse néanmoins largement : elle concerne l'hiératisme des formes, l'austérité de la matière, sa « pauvreté », si l'on ose dire d'un minéral aussi riche : son dépouillement est le signe le plus évident de sa pureté (17).

(16) *Li-ki*, ch. XV (trad. S. Couvreur).

(17) Cette vertu, nous avouons ne plus l'apercevoir que bien imparfaitement dans les jadéites vert d'eau de l'époque moderne.

Une autre remarque directement liée à celle-ci, lui confère sa valeur essentielle : le jade décoré, disait à peu près M. Jacquillard, est un jade «profané»; le jade hiératique est fait pour être contemplé, le jade en ronde bosse postérieur aux Han pour être palpé. Or il est manifeste que la connaissance de l'objet de jade par le toucher provoque une jouissance purement sensible — on pourrait presque dire, au sens le plus étroit de la dogmatique, une « concupiscence » —, tandis que l'effet de la vue du jade rituel est à la fois purification et pacification, mutation imperceptible et, si l'on ose dire, immobile. Ainsi, la vertu de « pureté » n'est pas seulement inhérente à la matière, mais réellement, efficacement communicative. Il faut encore ajouter que ces jades sont évidés en leur centre et que, de même que dans le moyeu de la roue ou le vase d'argile —

La préciosité du jade est admise par le *Tao-te king*, mais dans le but d'en souligner la relativité (ch. 39). Cette qualité, associée, il est vrai, à l'immutabilité et à la perfection, justifie son usage dans le langage taoïste, avec une constance qui confine à l'obsession : il est peu de personnages ou de demeures célestes qui n'aient quelque rapport avec le jade (Empereur de Jade (*Yu-ti*) : Auguste de Jade (*Yu-houang*) ; Filles de Jade (*Yu-niu*) : Adolescents de Jade (*Yu-t'ong*) ; Capitale de Jade (*Yu-king*) ; palais de jade, salles de jade, etc.) Selon Blackney, le caractère *yu* primitif est un bijou composé de trois pièces de jade liées ensemble par un fil, ou une tige (18).

La musicalité nous fait toucher à la qualité de l'objet autant qu'à celle de la matière. Il y eut très certainement des lithophones de jade (19). Le Souverain d'En-Haut (*Chang-ti*) possède des jades sonores qu'imita le musicien de l'Empereur Chouen : il s'agissait d'établir l'harmonie (*ho*) entre le Ciel et la Terre (20). Les officiers admis à la cour portent à la ceinture des jades sonores dont la tonalité est exactement fixée. Leur son, lorsqu'ils vont sur leur char, les maintient dans la voie droite et dans la loyauté (21).

⁂

S'il peut être insigne de fonction — si même un tel

nous y reviendrons plus loin — le vide a son rôle à jouer : il symbolise et contribue à réaliser la vacuité au « centre » de l'être. Bien plutôt que de prendre conscience de sa réalité matérielle par le toucher, il faut, souligne M. Jaquillard, se *séparer* finalement de l'objet pour obtenir la révélation plénière du symbole : ce qui reste, c'est la vacuité.

Nul doute qu'il existe, sur ce point comme sur d'autres, une sorte de parenté de nature entre le minéral et le peuple qui y découvre l'image et l'instrument de sa réalisation. Peuple « céleste » dit-on, et selon certaines traditions en effet, peuple « issu du Ciel » : n'est-ce pas aussi l'origine du jade ?

(18) Blackney, *op. cit.*, Cf. aussi le *Lao-tse*, de M. Jacques Lionnet, p. 201.

(19) Selon Huard et Durand (*Connaissance du Viêt-Nam*, Hanoi, 1954, p. 257), le souvenir en est rappelé par l'expression *ngôc khanh* ou « gong de jade », qui caractérise une forme ancienne de l'art décoratif.

(20) Granet, *Danses et Légendes*, p. 263.

(21) Cf. Granet, *La Civilisation chinoise*, p. 338.

usage semble avoir été illégitimement étendu — il ne faut pas oublier que le jade est d'abord un emblème royal, l'insigne princier ou mandarinal ne figurant en somme qu'une délégation de pouvoir.

Les légendes nous assurent que le jade servit de tous temps à la confection des sceptres impériaux, peut-être depuis l'Empereur Yao (XXIV[e] siècle AC), mais sans doute plus haut encore, nous le verrons tout à l'heure. Il nous est dit que le jade qui servit à la gravure du sceau impérial, transmis de dynastie en dynastie jusqu'à nos jours, fut découvert par Pien Houo sur la montagne Kiang à l'époque des Tcheou (XI[e] siècle AC) : il lui avait été révélé par la présence d'un Phénix, ce qui le reliait donc de toute évidence au symbolisme de l'immortalité. Toutefois, la valeur surnaturelle de la pierre ne fut reconnue qu'à l'avènement de l'Empereur Wen-Wang, celui-là même qui modifia la disposition et l'interprétation des trigrammes de Fou-hi (22). La lutte pour sa possession, à l'époque des Royaumes Combattants, fit la célébrité du ministre Lin Siang-jou. Le « Premier Empereur » Ts'in Che Houang-ti la jeta dans le Yang-tsé en 279 AC, au cours d'une cérémonie propitiatoire. Il ne fut restitué par le fleuve qu'à la veille de la mort du Souverain. Le prodigieux « Roman des Trois Royaumes » rapporte à son tour diverses péripéties de la transmission du sceau de jade (23). Celui-ci apparaît donc en toutes circonstances de l'histoire comme le symbole authentique du *T'ien-ming*, le « Mandat céleste » de l'Empereur.

Or ce symbole trouve de remarquables confirmations dans l'étymologie du caractère *yu*. Celui-ci est en effet, à un détail près, exactement semblable au caractère *wang* qui désigne le Roi dans sa fonction suprême de « Roi-Pontife ». En fait, c'est même le *yu* qui est la racine du *wang* : ainsi se trouve fondé

(22) Cette légende — et les suivantes — indiquent combien l'exploitation historique des symboles, si elle n'en altère pas la nature profonde, doit cependant être accueillie avec réserve.

(23) Et l'on assure que l'un des soucis majeurs du Maréchal Tchang Kai-chek fut de s'en assurer la possession lors de son départ pour Formose (Vuong-hông-Sên, *op. cit.*). On notera aussi qu'au Japon, le bijou de jade est avec le Miroir et l'Epée, l'un des trois emblèmes du pouvoir impérial.

le symbolisme du mandat : c'est le « jade » qui fait le « Roi ». En outre, le caractère *wang* comme image de la Grande Triade est attesté par tous les exégètes : les trois traits horizontaux parallèles reliés par une tige verticale sont le Ciel, l'Homme et la Terre reliés par l'Axe du Monde, ou par la Voie (24). Ainsi, Tong Tchong-chou ; « un — qui réunit les trois... — est le Roi. » (25). La Voie centrale (*Tchong-tao*) est donc la Voie royale (*Wang-tao*) : c'est l'axe le long duquel le Souverain identifié à l'Homme véritable (*tchen-jen*) s'élève vers le Ciel, comme le fit effectivement Houang-ti (26). C'est aussi l'axe selon lequel le Souverain reçoit l'influence du Ciel. Et l'aboutissement céleste de cet axe, le « milieu du Ciel », c'est la Grande Ourse, ou « Balance de Jade », résidence de l'« Empereur de Jade ». Le *Wang* comme le *Yu* est le Fils du Ciel et de la Terre (27).

On remarquera encore que, si le *Yu* fait le *Wang*, il le défait aussi : les cérémonies de reddition comportent la remise des insignes de jade (28). Et que, cependant, le *Yu* séparé du *Wang* est susceptible de perdre sa vertu : le *Tso-tchouan* contre l'histoire d'un jade consacré au fleuve puis repêché qui, livré au commerce, devient pierre vulgaire, et qui, remis au Roi, redevient jade (29). C'est donc la « profanation » qui lui ôte la vertu. Il n'en est que plus valablement le symbole et l'instrument de la légitimité.

*
**

(24) Cf. René Guénon, *La Grande Triade*, ch. XVII.

(25) Cité par Tchang Fong, *Recherches sur les os de Ho-nan et quelques caractères de l'écriture chinoise* (Paris, 1925). Cf. interprétation parallèle de Hopkins dans J. Lionnet, *op. cit.*, p. 201.

(26) Il est remarquable que, selon une tradition ancienne, le règne de Houang-ti, prototype du *Wang*, aurait correspondu à l'« Age de Jade » (Granet, *Civilisation chinoise*, p. 71).

(27) Tchang Fong rapporte une autre interprétation du *wang* archaïque selon laquelle il aurait figuré «le feu sous la terre», ce qui rejoint la correspondance métallurgique et alchimique du *yu*. Le *Chouo-wen* y relève encore la vertu de « brillance », correspondant à l'éclair, ainsi qu'à l'« éclat » et à la « préciosité » du jade.

(28) Cf. Granet, *Danses et Légendes*, pp. 132 et 143.

(29) *Ibid*, p. 92.

Nous avons vu le jade insigne royal, insigne de dignité : la vertu propre du minéral donne la sienne à l'objet. Nous verrons encore le jade objet rituel, mais dans un cérémonial dont le Roi est l'officiant. Nous le verrons instrument d'astronomie, mais c'est au Roi qu'il appartient de refléter sur terre les mouvements du ciel, et de promulguer les divisions du temps. Aussi l'astronomie ne se sépare-t-elle, ni de l'usage rituel, ni de la fonction royale.

Est-il vrai, comme le prétend Pelliot, que les objets que nous connaissons sont ignorés des rituels, mais que nous ignorons ceux dont les rituels nous entretiennent ? Les lithophones, les récipients sacrificiels ne sont effectivement connus que par les textes : leur réalité n'en paraît pas moins assurée (30). Nous avons parlé plus haut du sceau de jade sacrifié au Fleuve par Ts'in Che Houang-ti. Soothill rapporte, d'après le *Yue-ling*, qu'à l'époque des Tcheou, les sacrifices saisonniers comportaient l'offrande de jades de formes et de couleurs appropriées : au solstice d'hiver, le *pi* rond, symbole du Ciel, de couleur bleue (31) ; au solstice d'été, le *ts'ong* octogonal (carré), symbole de la Terre, de couleur jaune (31 bis) ; le premier jour de chaque saison était marqué par l'offrande de jades aux points cardinaux correspondants :

— Printemps : à l'Est, le *kouei* vert, correspondant à l'élément Bois (de forme plate, avec une extrémité pointue) ;

— Eté : au Sud, le *chang* rouge, correspondant

(30) Nous ne savons que peu de chose des jades funéraires. Et l'usage rituel des armes et outils de jade est inconnu. Le mystère des formes donne parfois lieu à des controverses d'archéologues dont nous donnerons plus loin quelques exemples.

(31) Jusqu'à une époque toute récente, un *pi* (*bich*) de jade bleu-vert était semblablement offert au Ciel par l'Empereur d'Annam lors du sacrifice du *Nam-Giao* (Cadière, *Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens*, ch. IV, Saigon, 1958).

(31 bis). On peut s'étonner que le symbole du Ciel soit rapporté au solstice d'hiver, celui de la Terre au solstice d'été, et non l'inverse : c'est que, comme l'indique bien la disposition circulaire des trigrammes, le solstice d'hiver est l'origine de la phase ascendante du cycle annuel, le solstice d'été celle de la phase descendante. Selon le symbolisme pythagoricien, le premier est la « Porte des dieux », le second la « Porte des hommes ».

à l'élément Feu (en forme de bâton, ou de sceptre) ;
— Automne : à l'Ouest, le *hou* blanc, correspondant à l'élément Métal (et figurant un tigre) ;
— Hiver : au Nord, le *houang* noir, correspondant à l'élément Eau (de forme semi-annulaire).

Ces cérémonies, dont le symbolisme est clair, visaient au maintien de l'harmonie cosmique, et par conséquent de celle de l'Empire (32).

Le Duc de Tcheou, s'offrant en victime pour la guérison du Roi Wou son frère, portait sur la tête un jade rond et dans les mains un jade carré, symboles manifestes du Ciel et de la Terre, au « Fils » desquels il se substituait (33). Mais la valeur rituelle du jade s'estompe dès les Han, peut-être même dès les Royaumes Combattants (V^{e}-IIIe siècles AC) — auquel cas l'abolition des rites par Ts'in Che Houang-ti n'aurait fait que consacrer un état de fait en éliminant des observances vides ou sclérosées.

M. Jaquillard s'avance peut-être sans grandes preuves lorsqu'il assure que le *pi* demeure le support d'« exercices spirituels » en Extrême-Orient. Il est vrai cependant que *pi* et *ts'ong* sont les plus remarquables et les plus connus des jades symboliques. Peut-être aussi les plus anciens, car ils sont mentionnés dans les textes sous les Han, et s'il est dit que le Roi Wen fit tailler en forme de *pi* le jade de Pien Houo, ce paraît être selon un prototype traditionnel (34). Le *pi* est un disque plat de faible épaisseur percé d'un trou central, les diamètres de la couronne et de l'ouverture étant généralement dans un rapport symbolique (35) ; le *ts'ong* est, *grosso modo*, un prisme à base carrée plus ou moins évidé en cylindre : le premier rond « comme le Ciel », le second carré « comme la Terre ». Il est généralement admis que le trou central du *pi*, ce « vide du moyeu qui fait tourner la roue », est le réceptacle de

(32) Cf. W.E. Soothill, *The Hall of Light* (Londres 1951), p. 201.

(33) Cf. Granet, *Danses et Légendes*, p. 411.

(34) Nombre de *pi* actuellement connus sont effectivement datés de l'époque Tcheou.

(35) En principe, la largeur de l'anneau est le double du diamètre de l'ouverture. Ils sont parfois égaux.

l'influence céleste, ce qui le situe donc à la verticale de la Grande Ourse (ou plus précisément de l'Etoile Polaire, qui fut anciennement une étoile de la Grande Ourse) (36). Plus que le sceptre ou le sceau, le *pi* est ainsi l'emblème du Roi comme « Fils du Ciel ». A l'aplomb de la Grande Ourse, c'est la situation du *Ming-t'ang*, cœur de l'« Empire du Milieu » ; lequel est d'ailleurs entouré d'un fossé en forme de couronne significativement dénommé *Pi Yong* (37). Toutefois, à l'intérieur du *Pi Yong*, le plan du *Ming-t'ang* (toit rond au centre d'un tertre carré (38), est semblable à la coupe du *ts'ong*, à cette différence près — mais elle est essentielle — que dans le second cas le cercle central est vide. La coupe du *ts'ong* figure donc le domaine terrestre de la manière la plus rigoureusement traditionnelle (39).

Que le *pi*, destiné à « honorer le Ciel », ait pu servir aussi à l'observer, c'est une translation de

(36) Ce caractère rappelle le rapprochement plus haut signalé du jade et de la rosée : l'évidement du *pi*, c'est la coupe de jade recueillant la rosée céleste. Or la rosée est liée à la lune, dont le jade est parfois rapproché. (Granet remarque (*Pensée chinoise*, p. 280) que le joyau de jade impérial japonais est un croissant de lune, ou un demi *T'ai-ki*). La lune est *yin*, ce qui semble contradictoire. Mais on remarque que le jade a ici une fonction « réceptive », ainsi qu'une fonction de « réflexion » de la lumière céleste, donc solaire.

M. Jean Lévêque a présenté, dans un curieux article, un *pi* orné des *pa-koua* gravés, ce qui apparaît très exceptionnel (le trou central y tient donc la place du *T'ai-ki*). Autre particularité : la disposition des trigrammes est celle de Wen-wang, mais décalée de telle sorte que l'axe vertical est un axe nord-ouest-sud-est. Cette direction, si elle est celle de l'expansion de la civilisation chinoise, paraît être aussi celle des perturbations cosmiques, de l'activité des « puissances inférieures ». Le but de l'objet est donc, soit de protection magique, soit plutôt de captation de forces dont la nature ne manque pas d'inquiéter quelque peu. (*Les Pa-koua et l'Astrologie lunaire*, in *Cahiers Astrologiques* n°s 64-65, Nice, 1956).

(37) Cf. Soothill, *op. cit.* chap. 13.

(38) C'est aussi le plan du Temple du Ciel de Pékin, celui du tertre du *Nam-Giao* de Hué, celui du Temple *Neak Pean* d'Angkor. Cf. correspondance avec le symbole hermétique de l'*Anima Mundi* dans la *Grande Triade*, ch. XI.

(39) Nous préférons ne pas tenter l'interprétation des mystérieux « masques » gravés sur plusieurs *ts'ong*, et où certains ont préféré voir — de façon plus ingénieuse, mais non plus convaincante — des trigrammes ou des hexagrammes.

fonction qui semble naturelle. Un ingénieur belge, M. Henri Michel, a montré que le *pi* dentelé, identifié à l'antique *siuan chi*, était un gabarit précis de la zone circumpolaire, qu'il permettait la détermination du pôle, ainsi que l'observation de la date du solstice (40). Pourtant, ce que nous avons dit précédemment du pôle et du solstice nous amène à penser qu'il convient de renverser les données du problème, l'observation du Ciel n'étant que le moyen de l'« honorer » comme il convient, de se conformer à l'harmonie qu'il propose, et d'en recevoir la bénéfique influence. Si le *pi* circulaire est le symbole de la fonction royale, le *pi* dentelé est ainsi l'instrument de son parfait exercice.

Le jade est-il prisé des princes ? C'est qu'il est la quintessence de leur pouvoir et de leur vertu.

Est-il prisé des sages ? C'est qu'il est le symbole de leur perfectionnement spirituel.

Pierre GRISON.

---

(40) *Méthodes astronomiques des hautes époques chinoises*, (Paris, 1959). Le même auteur démontre qu'un autre instrument de jade jusqu'ici qualifié de « couteau rituel » (comme le *pi* dentelé l'était d'«anneau à attacher les ballots de soie» !...) était en fait l'antique *t'ou kouei*, mesurant l'ombre solsticiale du gnomon. Mais une conception curieuse du symbolisme amène M. Michel à découvrir un processus de décadence, une évolution descendante de l'usage technique de ces objets à leur usage « religieux »... La décadence est en fait marquée par la dissociation des deux fonctions, et par l'incompréhension de la seconde.

LE TRIANGLE DE L'ANDROGYNE ET LE MONOSYLLABE "OM"

A la fin de notre article intitulé *Un symbole idéographique de l'Homme Universel* (Données d'une correspondance avec René Guénon) nous prévoyions une suite plus spécialement destinée à rendre compte de la présence du vocable védique *Awm* (= Om) au sein du contexte arabe donné par la figure qui représente les proportions symboliques entre Adam et Eve dans la constitution de l'Androgyne primordial (1). Nous reproduisons ici de nouveau le dessin donné alors et le doublons en l'occurrence d'une transcription en lettres latines pour en faciliter la consultation. Nous précisons en même temps les transcriptions littérales tout en observant que, sur les deux dessins, la lecture doit se faire dans le sens de l'écriture arabe, c'est-à-dire de droite à gauche.

1. Complémentarisme de symboles idéographiques

En fait il s'agira maintenant de dégager plutôt le sens de la présence des trois lettres arabes qui correspondent aux trois *mâtrâs* ou éléments constitutifs du monosyllabe *Om*, car l'arabe, comme toutes les langues sémitiques entre autres, ne comporte pas, tout au moins explicitement, ce même vocable invocatoire, et possède en échange, avec un emploi

(1) Voir *Etudes Traditionnelles* de mars-avril 1961 (avec l'*erratum* indiqué page 304 du n° de nov.-déc. 1961, pour la figure 3). Repris comme Annexe III des *Symboles fondamentaux de la Science sacrée* (1962).

en leurs propres âmes comme signes et comme significations d'Allah, furent séduits par l'adoration des idoles ?

« Ton Seigneur est plus savant » au sujet de ceux qui sont fous et « se sont égarés de Sa voie » en devenant voilés à l'égard de la religion, « et Il est plus savant » aussi à l'égard de celui qui est intelligent et suit la guidance vers Lui.

(*Fin*)

Traduit de l'arabe
et annoté par
M. VÂLSAN.

NOTES SUR LES TRIGRAMMES

Nous ne prétendons pas entreprendre une étude exhaustive sur un thème qui est proprement inépuisable, ni même formuler des remarques « originales » à son sujet. L'immensité du thème autorisant toutefois chacun à tenter d'en éclairer quelque aspect particulier, nous nous proposons de présenter ici, sans aucunement nous abuser sur leur caractère fragmentaire, une série de notes inspirées par ces figures sacrées.

Les trigrammes, tout comme les hexagrammes auxquels nous ferons allusion dans notre conclusion, constituent un ensemble de symboles destinés à suggérer une multitude de réalités harmonieusement superposées, de sorte qu'ils réalisent un mode d'expression global et synthétique de l'univers et de ses principes. Commenter de tels symboles — les textes qui se sont adjoints au *Yi-king* le montrent bien — c'est courir le risque d'un amoindrissement ; tenter de les éclairer peut en altérer en fait la transparence métaphysique. Néanmoins, un travail de ce genre peut aussi contribuer à conférer à ces figures intensément suggestives la faculté de retenir l'attention de ceux qu'aurait tendance à rebuter leur nature « abstraite ».

1. Yin *et* Yang. *Les digrammes.*

Sans revenir sur les notions générales déjà connues de la métaphysique taoïste, nous nous placerons d'emblée au plan de la manifestation pour rappeler que la dualité primordiale, la « polarisation » de l'Etre (*T'ai-ki*) s'exprime par les principes *T'ien* et *Ti*, Ciel et Terre, et que les deux tendances *Yang* et *Yin* sont les deux réalités dont les combinaisons indéfiniment variées ont « créé » la multiplicité, comme la lumière et les ténèbres sont à l'origine de toutes les

nuances de la clarté. Ce sont eux qui ont présidé à la constitution des trigrammes de Fou-hi (1).

Dans ces signes, un trait continu symbolise la tendance *yang*, ou céleste, tandis qu'un trait brisé représente la tendance *yin*, ou terrestre. Cette figuration traduit bien la supériorité initiale du principe *yang*, actif, « essentiel », par rapport au principe *yin*, passif, « substantiel ». Le trait plein n'est autre en effet que l'axe « vertical » de l'Influence divine, le Rayon d'Or, devenu relativement « horizontal » par son intégration apparente à la manifestation, tandis que le trait brisé est son plan de réflexion, la Substance universelle, le miroir d'eau que frappe le rayon ; de sorte que le schéma primordial de la conjonction des deux tendances devrait être une croix de ce type : + ; et la croix est précisément le signe de la manifestation, comme celui de l'homme qui en est la synthèse (2).

Remarquons dès à présent qu'il est difficile de rapprocher cette croix horizontale de la croix des orients, puisque, comme nous le verrons, le *yang* est Sud, lumière, tandis que le *yin* est Nord, ombre, potentialité nocturne. Si l'on a d'ailleurs préféré à cette disposition celle où les différents éléments sont juxtaposés horizontalement, c'est pour montrer l'« antériorité » et la supériorité des deux principes par rapport à leur production, autant que pour mettre en évidence le caractère éphémère de celle-ci.

En fait, la conjonction de l'Essence et de la Substance universelle pourrait être symbolisée par un signe unique, que l'on nommerait le digramme, et qui serait constitué par un trait plein placé au-dessus d'un trait brisé. Mais les combinaisons diverses des deux « déterminations » permettent de concevoir logiquement quatre digrammes dont l'un est entièrement

(1) Soulignons que cette doctrine ne peut être accusée de dualisme, la dualité se résorbant dans l'Unité à un plus haut degré d'universalité. Comme le fait d'ailleurs remarquer Matgioi, « deux ou cent aspects d'un seul principe ne sauraient constituer ni dualisme, ni multiplicité. » (*La Voie Métaphysique*, p. 30.)

(2) Par contre, selon Guénon, l'union du Ciel et de la Terre serait plus exactement symbolisée par la hauteur et la base d'un triangle isocèle (*La Grande Triade*, p. 29).

yang, le second entièrement *yin*, les deux autres évoquant seuls l'union harmonieuse du principe céleste et du principe terrestre. Ces deux derniers représentent d'ailleurs des aspects inversés du même symbole, envisagé d'abord selon la perspective *yang*, puis selon la perspective *yin* (4). Dans ces digrammes mixtes, l'union des deux tendances apparaît précaire : il y a équilibre, si l'on ose dire, entre l'Unité et la multiplicité. Il est vrai que Ciel et Terre sont « hors » de l'Unité, mais leur conjonction tend à reconstituer leur Principe commun sur le plan de l'univers, de sorte que son résultat s'apparente à un reflet de l'Unité au niveau de la manifestation (5). Cet aspect d'équilibre, à demi dégagé des conditions de l'existence, correspond à la naissance de la manifestation dans sa perfection originelle, mais il ne saurait subsister comme tel, sans quoi l'univers serait appelé à une réintégration immédiate dans le Principe dont il ne reproduirait qu'une image trop parfaite. Il faut donc que se révèle un déséquilibre dans la relation des deux tendances *yin* et *yang*, et que, de ce déséquilibre, découle l'imperfection en raison de laquelle l'univers se présente comme « différent » de son Principe parfait. Si le monde était parfait, il serait uni à l'Absolu, en lequel il ne cesse d'ailleurs de demeurer dans l'indistinction de son Essence ; seule sa forme illusoire et transitoire est « séparée », donc « imparfaite ». Ce déséquilibre initial s'exprime dans les trigrammes, qui sont constitués chacun d'un élément *yang* et de deux éléments *yin*, ou inversement, à l'exception de deux d'entre eux qui, jouant un rôle privilégié, sont, l'un entièrement *yang*, l'autre entièrement *yin* (6).

(4) Pour les correspondances spatiales, élémentaires, numériques de ces digrammes, cf. Marcel Granet, *La Pensée Chinoise*, p. 190. Nous noterons plus loin leur rapport possible avec les « Chérubins » tels qu'ils apparaissent dans l'ésotérisme musulman, ainsi que dans la tradition hermétique chrétienne. Ces graphiques ne pourraient-ils pas constituer des symboles des principes informels les plus élevés ?

(5) De là la formule du *Hi-tseu* : « Un Yin, un Yang, c'est le *Tao* », le *Tao* désignant la Voie centrale de réintégration. Celle de Tchouang-tseu : « Le *Yin* et le *Yang* concertent et s'harmonisent » a une signification voisine.

(6) « Le trigramme immédiatement sort du digramme, qui

Remarquons que ce déséquilibre est « stable », parce qu'il est basé sur le nombre *yang* trois, tandis que l'équilibre du digramme était « instable », parce que fondé sur le nombre deux, qui est *yin*. En somme, l'instabilité du digramme « selon le monde » correspond à une perfection principielle — qui est retour immédiat à l'Unité — et l'imperfection selon le Principe correspond à une relative stabilité « mondaine ». Les trigrammes constituent des symboles des aspects multiples de la manifestation, aspects généralement considérés dans leur réalité « idéale », tandis que les digrammes en figurent l'origine proprement principielle (7). Nous verrons d'ailleurs que le rôle joué par les digrammes par rapport aux trigrammes, ces derniers le jouent également, selon une certaine perspective, par rapport aux hexagrammes.

2. *Les trigrammes et la Roue cosmique.*

Les trigrammes sont donc les symboles, soit des archétypes, soit des développements de la manifestation, développements qui ne doivent d'ailleurs être considérés comme spatiaux et temporels que dans le seul cas particulier du domaine corporel, ou à la rigueur dans celui du domaine psycho-physique.

La représentation habituelle de ces huit signes les répartit sur le pourtour d'un cercle : cette disposition met en évidence l'équilibre et l'harmonie de l'ensemble : la somme des déséquilibres partiels y concourt finalement à établir un équilibre global. On peut en effet compter en tout douze traits *yang* et douze traits *yin*. Or le nombre douze, qui est un nombre « circu-

n'est pas un état permanent, mais un passage de l'Unité à la Triade. » (Matgioi, *op. cit.*, p. 34).

(7) L'état édénique, qui est « relativement parfait », est proche de l'état principiel : l'homme et la nature sont encore au « Centre du Monde ». Le « bien » et le « mal » ne leur sont pas connus. Cet état apparaît également comme instable, et les quatre digrammes pourraient être mis en rapport avec les quatres fleuves du Paradis. La chute, événement plus ou moins inéluctable, est en somme un reflet manifesté, temporel, se prolongeant d'ailleurs indéfiniment, de la Descente originelle — qui est proprement une « condescendance » de la Perfection divine — envisagée selon son aspect inversé, ou démiurgique.

laire » et cyclique, est le produit du nombre trois premier impair, par le nombre quatre, premier carré (8). Trois est le signe de la Présence céleste ; quatre est l'indice de la multiplicité terrestre ; l'union des deux nombres produit l'univers. La manifestation part de la Plénitude principielle pour y revenir, après avoir épuisé cycliquement les possibilités qui lui étaient accordées. Toutes choses naissent de la Source divine et retournent finalement en Elle. La disharmonie, qui ne pouvait avoir qu'une réalité relative et partielle, sous peine d'attenter à la Perfection de l'Absolu, s'avère donc finalement illusoire. Elle fait place à l'Harmonie totale de la manifestation réintégrée dans son Essence principielle. La conjonction apparente du Ciel et de la Terre produit l'univers ; leur conjonction véritable est un retour au Principe.

Disposés ainsi aux points cardinaux et intercardinaux qui figurent les déterminations de l'espace et, par transposition, celles de la Substance universelle, les *koua* présentent l'aspect d'une roue à huit rayons comparable au *Dharma-chakra*, c'est-à-dire à la Roue du Monde tournant autour de l'Axe divin immuable (9). La « mise en mouvement » de la Roue cosmique correspond en effet à la naissance des trigrammes, qui symbolisent ainsi un groupe de déséquilibres partiels se résolvant en cet équilibre parfait qu'évoque le centre immobile de la Roue (10).

Si nous envisageons en outre, dans la disposition de Fou-hi, deux trigrammes opposés aux deux extrémités d'un même diamètre, nous constatons qu'ils sont également complémentaires, de sorte que l'en-

(8) Les douze « branches » (*tche*), bien que dites « terrestres », sont également arrangées circulairement.

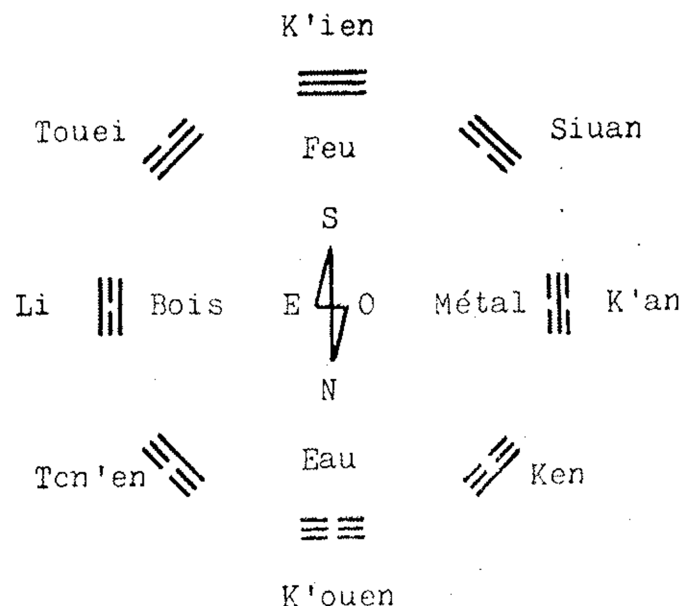
(9) D'où l'importance du *vide* du moyeu dans le symbolisme taoïste. Pour les correspondances symboliques du *Dharma-chakra*, cf. *La Grande Triade*, pp. 154 et 164.

(10) A moins qu'on ne considère le cercle des trigrammes comme relativement « immobile », le mouvement étant alors réservé, comme nous le verrons plus loin, aux hexagrammes, qui sont précisément produits par un dédoublement des trigrammes suivi d'une rotation. L'ensemble, comme l'a noté M. J. Epes-Brown, représente l'univers et l'activité du Ciel au cœur de la manifestation, le pivot central étant l'étoile polaire, siège de *T'ai-yi*, l'Unité suprême. Cette roue n'est pas sans analogie avec le *Pi*, disque de jade sur lequel sont parfois gravés les huit *koua*, autour d'un vide central.

semble des « déterminations » qui les constituent comporte toujours trois traits pleins et trois traits brisés. On voit que l'harmonie se rétablit par le « retour au Centre », à l'Axe divin dont la « trace » sur la terre n'est autre que l'Eden et correspond à la condition d'Homme véritable (*tchen-jen*), ou d'homme primordial (11).

3. *Les huit directions de l'espace.*

Considérons à présent les quatre axes formés par les diamètres unissant deux à deux les trigrammes :



l'un de ces axes a un rôle privilégié, celui de substitut « horizontal » de l'Axe du Monde : c'est l'axe Sud-Nord, *k'ien-k'ouen*, dans la disposition de Fou-hi que

(11) « Le « lieu » où se situe cet « homme véritable », c'est le point central où s'unissent effectivement les puissances du Ciel et de la Terre. » (René Guénon, *La Grande Triade*, p. 71).

nous envisageons seule présentement (12). Cet axe peut être considéré comme issu de la projection sur l'horizon de l'axe des pôles célestes autour duquel évolue l'univers. Les deux *koua* qu'il joint sont en effet formés, l'un de trois traits pleins (*k'ien*), l'autre de trois traits brisés (*k'ouen*). Ce sont les images sans mélange du Ciel et de la Terre ; ils sont en fait « en dehors » de la manifestation, au sein de laquelle ils figurent néanmoins sous la forme de « reflets » de la perfection active (*k'ien*) et de la perfection passive (*k'ouen*). Qu'on envisage d'ailleurs ces deux termes dans leur signification la plus haute, qui est celle de la première différenciation de la Perfection totale, ou qu'on les considère seulement comme l'expression, dans un domaine particulier, de cette détermination initiale, il reste que la Perfection doit se manifester de quelque manière dans l'univers, car l'imperfection pure identifierait ce dernier au néant. En fait, on peut dire que les deux « perfections » témoignent de la Présence de la Réalité absolue apparaissant dans le monde sous un aspect céleste et sous un aspect terrestre.

A cet égard, il convient de noter le rapport certain entre cet axe Sud-Nord et la Voie (*Tao*), qui est proprement l'Absolu envisagé à la fois en tant que Source de l'univers et Refuge de l'univers. Ce diamètre est l'image de l'Axe polaire qui mène à l'Etoile immuable. Il est très remarquable aussi que Wen-wang ait rapproché du caractère *k'ien* son célèbre « tétragramme » (*yuan, heng, li, tch'eng*), que Matgioi traduit par « cause initiale, liberté, bien, perfection » (13), et qui évoque aussi sans aucun doute le cycle de la production et de la réintégration de l'univers. Un symbolisme tout à fait semblable doit d'ailleurs être attribué à la légende du Dragon, mis en relation avec les six traits de l'hexagramme de la Perfection

(12) La disposition de Fou-hi et celle de Wen-wang sont complémentaires, la seconde apparaissant toutefois comme un développement de la première : elle correspond en effet au passage du *Ho-tou*, croisée simple inscrite dans un cercle, au *Lo-chou*, « carré magique » ou *swastika*, « mise en mouvement » de la croix.

(13) De Harlez : « origine, progrès, affermissement, achèvement ».

active : chacun correspond à un stade de la manifestation du Dragon, qui est l'emblème du Verbe se révélant dans l'univers et se résorbant dans l'état principiel.

Les autres diamètres sont déterminés par deux trigrammes traduisant également, mais à un degré moindre, le complémentarisme des deux pôles, Ciel et Terre, puisque deux *koua* opposés comportent ensemble trois traits continus et trois traits brisés. Il est nécessaire en effet que l'Axe céleste se reflète dans tous les aspects de la manifestation, quoique d'une manière de plus en plus voilée à mesure qu'on s'éloigne de la perspective principielle. L'axe Ouest-Est forme, avec l'axe Sud-Nord, la croix la plus importante ; on peut dire que, si l'axe Sud-Nord est « relativement vertical » l'axe Est-Ouest est l'axe horizontal principal qui lui est lié, de sorte qu'il peut dans certains cas être considéré comme la « trace » du plan de manifestation. Or le trigramme de l'Est, *li* — qui est plus céleste que terrestre, encore qu'en lui la Terre soit centrale et comme « enveloppée » par le Ciel — symbolise la lumière, le soleil levant, et aussi l'éclair, figure du Rayon divin « foudroyant » l'univers ; on le met aussi en rapport avec la lance, qui est un des symboles de l'Axe du Monde. On peut donc dire que ce *koua* est de prédominance *yang*. Par contre, *k'an*, trigramme de l'Ouest, est plus terrestre que céleste : la perspective est inversée, c'est la Terre, cette fois, qui semble enfermer le Ciel en son sein. Cet emblème représente l'abîme, l'eau, l'ombre, donc la puissance réceptrice. Il est de prédominance *yin*. La lumière et l'ombre, le printemps et l'automne, le matin et le soir sont respectivement *yang* et *yin* (14).

On peut admettre que la seconde croix, celle des axes intercardinaux, est obtenue par une rotation de quarante cinq degrés de la première, dont elle est en quelque sorte le dédoublement : nous constatons dès

(14) Les *koua li* et *k'an* rappellent de façon frappante la figure du *Yin-Yang*, généralement placée au centre des trigrammes, et qui évoque la production, à partir de l'Unité principielle, de la dualité du *yin* et du *yang*, la manifestation de cette dernière dans l'univers, et le « retour » final au Principe. L'application de ce symbole à la destinée individuelle n'est qu'une adaptation particulière de ce sens général.

à présent une première manifestation de cette rotation de la roue, qui est un symbole de la production de l'univers (15). La chose est évidente en ce qui concerne l'axe Sud-Ouest - Nord-Est, qui apparaît comme une spécification ou une manifestation secondaire de l'axe Ouest-Est. Le trigramme *tch'en* (Nord-Est) désigne en effet le tonnerre, qui correspond à l'ouïe comme l'éclair à la vue, tandis que le trigramme *siuan* (Sud-Ouest) est le symbole du bois, produit par l'eau, mais image de l'Axe du Monde.

Effectuons une rotation identique dans le sens direct pour l'axe Sud-Nord : nous constatons que le *kouan* du Nord-Ouest, *ken* est mis en rapport avec la montagne, reflet terrestre de l'Axe du Monde, tandis que le Sud-Est, *touei*, correspond à l'eau dormante, aspect particulièrement passif de cet élément. Dans cette nouvelle croix, qui est une « descente » de la croix mi-céleste, mi-terrestre Sud-Nord - Est-Ouest, l'axe Nord-Est - Sud-Ouest joue un rôle « relativement vertical », bien qu'engendré par l'axe Est-Ouest, parce qu'il existe un lien direct entre les *koua* voisins, Est et Nord-Est d'une part, Ouest et Sud-Ouest d'autre part. Au contraire, l'axe Sud-Est - Nord-Ouest tient lieu d'axe « relativement horizontal » parce que, par un nouvel effet de l'analogie inverse, le ciel produit l'eau et la terre la montagne. Et ceci s'explique fort bien, car le Nord et l'Est, directions relativement polaire et solaire, présentent un aspect « faste », tandis que le Sud et l'Ouest ont une fonction « néfaste ».

On saisit la complexité de ces jeux d'ombres et de

(15) Granet (*La Pensée chinoise*) a montré comment la disposition des nombres du *Lo-chou* correspondait à un déplacement latéral ou rotatif des nombres précédemment placés aux extrémités de la croix du *Ho-tou*.

A propos de la seconde croix, notons que, selon M. Jacques Lionnet (Introduction au *Tao Te King*), les plus anciens *pi* « sont formés de quatre secteurs découpés selon les axes intercardinaux reliés sur leurs bords extérieurs par des liens ». On peut évoquer aussi le disque (*sudarshana*) que tient Vishnou. Le cercle crucifère, a noté Guénon (*Esotérisme de Dante*, p. 63), symbole hermétique du règne végétal, représente l'union du Ciel et de la Terre, la croix étant un substitut « actif » du carré. Cette figure joue un rôle important dans la théorie des cycles cosmiques.

lumières, de réflexions et de dédoublements, de contrastes et de complémentarismes qui traduisent merveilleusement les apparences multiples et changeantes de l'univers. En résumé, on peut dire que l'Axe divin vertical se « projette » sur l'axe Sud-Nord, et se « reflète » dans l'axe Est-Ouest (16). D'où une première croix « relativement verticale », donnant naissance, par mise en mouvement de la roue cosmique, à une seconde croix, horizontale cette fois. Celle-ci est une spécification totalement manifestée de la première, quoique la polarisation Ciel-Terre s'y révèle encore, mais d'une manière plus confuse, dans les couples des trigrammes opposés.

4. *Le temps lié à l'espace.*

Des deux conditions principales de l'existence humaine, espace et temps, seule la première a été jusqu'ici envisagée, encore qu'il ait été fait allusion à la seconde à propos de la rotation de la roue. Le mouvement en effet, phénomène spatio-temporel, sert à « repérer » le temps — qui n'est pas directement mesurable parce que la quantité n'y joue qu'un rôle secondaire — par l'intermédiaire de l'espace.

Si donc nous comparons le cercle que déterminent les huit directions de l'espace (17) aux éléments astro-

(16) Il est remarquable que le blanc et le noir, affectés au Sud et au Nord, ne soient pas à proprement parler des couleurs, mais la lumière — ou sa réflexion parfaite sur un objet — et son absence ; le vert et le rouge par contre, mis en relation avec l'Est et l'Ouest, constituent un couple de complémentaires synthétisant toutes les couleurs, c'est-à-dire toutes les déterminations qualitatives de la lumière. On peut faire ici une remarque importante : le cycle des nuances, qui sont en nombre indéfini et figurent la qualité, c'est-à-dire l'essence, à l'état pur dans la manifestation corporelle, est produit à partir de trois couleurs fondamentales : bleu, jaune, rouge, et non pas à partir de deux principes,, comme l'ensemble de l'univers, ou de quatre éléments, comme tout le domaine corporel ; c'est que ces derniers participent simultanément au *yin* et au *yang*, et sont donc régis par un nombre pair.

Notons encore, à propos de cette croix, le symbolisme analogue des quatre bras (ou des dix bras) de Shiva (Cf. Alain Daniélou, *Le Polythéisme hindou*, p. 233). Les Régents des directions de l'espace sont également quatre, huit ou dix.

(17) En fait, la terre étant symboliquement carrée, les huit trigrammes pourraient, selon une perspective terrestre, être

nomiques utilisés pour le repérage du temps, deux solutions se présentent à nous : la rotation de la Roue cosmique s'effectuant autour de la « ligne des pôles » symbolisant l'Axe du monde, on peut être amené à considérer le plan de l'équateur céleste (ou le plan parallèle dans la sphère locale de l'observateur) comme le plan correspondant à celui du cercle des trigrammes. Cette solution semble à première vue la plus logique, car seul le mouvement des fixes est uniforme. Remarquons toutefois que, dans le plan de l'équateur céleste envisagé seul, les directions cardinales disparaissent, l'Est et l'Ouest étant en quelque sorte « réintégrés » au centre, tandis que le Nord et le Sud sont « transportés » sur l'axe vertical des pôles.

Si, par contre, on se réfère au plan de l'écliptique, on introduit un axe « horizontal », celui qui joint le point vernal au point automnal ; une seconde détermination du plan est alors fournie par l'axe perpendiculaire reliant les deux points solsticiaux. Or nous remarquons que les trigrammes cardinaux, Sud, Nord, Est, Ouest, sont respectivement mis en rapport avec l'été, l'hiver, le printemps et l'automne, ce qui justifie la considération du plan de l'écliptique (18). On peut concilier les deux thèses en projetant le plan de l'écliptique sur celui de l'équateur — le point vernal et le point automnal sont d'ailleurs communs aux deux cercles — ce qui revient en somme à remplacer le soleil « vrai » par le soleil « moyen ». Nous constatons en premier lieu que *K'ien* correspond au midi,

groupés autour d'un carré. Le fait qu'ils le soient autour d'un cercle montre que ce symbolisme dépasse le plan du domaine « substantiel », et que la Terre est considérée ici, non en elle-même, mais en tant que le Ciel se reflète en elle. Granet a pourtant montré que la position sur le cercle des nombres attribués aux trigrammes dans la disposition du Roi Wen correspondait à celle qu'ils occupent dans le « carré magique » de centre 5, lui-même lié au *swastika*.

(18) Cf. le symbolisme du *Janus Bifrons* et du *Janus Quadrifrons*), ainsi que celui du *Brahmâ Chaturmukha* (Grande Triade, p. 51). Le *Shiva* régent de l'espace figuré avec cinq visages, la représentation ancienne et médiévale des « quatre vents », la disposition des huit Anges porteurs du Trône (*El-Arsh*) dans l'ésotérisme islamique appartiennent au même type de symbolisme (Cf. Frithjof Schuon, *L'Œil du Cœur*, p. 49).

à l'été, à la plénitude de la lumière. Il est donc lié au solstice d'été, à la puissance maxima de l'action céleste que manifeste symboliquement la lumière solaire. En se plaçant selon la perspective des cycles cosmiques, on peut encore dire que *k'ien* est mis en relation avec le « point » le plus haut du cycle, c'est-à-dire par exemple avec l'épanouissement d'une civilisation traditionnelle. Il est donc l'emblème de la « détermination qualitative » et de la spiritualité parvenues à leur apogée. Selon ce point de vue, il peut être rapproché de l'état édénique, auquel est ordinairement affecté le Centre (19).

K'ouen, Nord, correspond à la nuit, à l'hiver, au déclin de la lumière. Son symbolisme est donc lié à celui du solstice d'hiver, ou des ténèbres spirituelles (20). Il désigne encore le point le plus « bas » du cycle, l'époque durant laquelle l'influence céleste (*yang*) s'est presque complètement retirée pour faire place à l'influence terrestre (*yin*). Notons que, dans le cas le plus défavorable, qui est celui de notre temps, cette phase comporte l'élimination quasi-totale de l'aspect qualitatif de l'univers au profit de son aspect quantitatif. Ce trigramme est l'image de la chute d'une civilisation et, sur un plan beaucoup plus vaste, de la fin d'un monde, et par conséquent du début d'un monde neuf.

Li et *k'an* désignent donc les phases ascendantes et descendandes de ces mêmes cycles.

Nous voyons que, si le symbolisme polaire nous permet, en observant le lever, la culmination, le coucher et le passage au méridien inférieur d'un astre, d'envisager le développement cyclique conformément à ce qu'en suggère le disposition de Fou-hi, la con-

(19) Le fait de considérer le Sud comme le point le plus « haut » pour l'hémisphère boréal permet de combiner heureusement le symbolisme de l'axe céleste à celui de la lumière solaire, alors que la thèse « hyperboréenne » tend à les séparer. C'est pourtant lors du solstice d'été que le soleil est le plus Nord, lors du solstice d'hiver qu'il est le plus Sud. D'où le symbolisme pythagoricien de la « porte des hommes » et de la « porte des dieux », origines des phases ascendante et descendante du cycle.

(20) L'instant de la naissance du Christ, au cœur de l'hiver, au milieu de la nuit, est significatif quant à sa fonction de « restaurateur cyclique ».

sidération de la course du soleil sur l'écliptique, ou de sa trace sur l'équateur, ouvre sur un symbolisme également très étendu, en raison des modifications profondes qu'entraîne dans la nature la succession des saisons.

L'évocation de l'écliptique devrait logiquement nous amener à étudier les rapports existant entre les *koua* et le zodiaque. Mais la question se complique singulièrement : qu'il s'agisse des douze divisions de l'écliptique ou des vingt-huit constellations ou mansions lunaires, ce n'est pas la division par huit, impossible (21), mais seulement la division par quatre, liée à la première croix et aux quatre saisons, qui doit intervenir. Il faudrait d'ailleurs reprendre ici la comparaison avec l'ensemble des douze branches (*tche*) terrestres, disposées autour d'un cercle et dont le symbolisme est de nature plus cyclique (22).

5. *Les Eléments.*

L'étude des relations existant entre les Eléments corporels et les *koua* nous conduit naturellement à considérer la seule croix des directions cardinales (23).

La Terre correspond au Centre, en tant qu'elle figure la synthèse inférieure et relative de l'univers

(21) Sseu-ma Ts'ien combine cependant les 28 mansions aux huit vents, ce qui lui permet d'obtenir un nombre divisible par douze, et d'établir une correspondance avec les douze vents et les douze tubes, mais 36 n'est pas non plus divisible par huit : il faut donc encore répartir mansions et vents entre les quatre secteurs.

(22) D'autres « moments » cycliques peuvent être rapportés aux quatre extrémités de la croix (Cf. René Guénon, *Grande Triade*, p. 156).

Remarquons en outre que les dix « tiges » et les douze « branches » peuvent être assemblées de manière à fournir une rose de vingt-quatre vents, correspondant à vingt-quatre demi-mois de quinze jours (Granet, *Pensée chinoise*, p. 156).

(23) Les dix « tiges », bien que célestes, sont disposées deux par deux, en croisée elles-aussi. Elles désignent sans doute la présence céleste au sein du domaine terrestre. La disposition en croisée (celle du *Ho-tou*) semble d'ailleurs antérieure à la disposition en « carré magique » (celle du *Lo-chou*) qui représente une transformation de la croix en *swastika*. Les colonnes de l'univers, les piliers du *Ming-t'ang* furent quatre avant d'être huit.

(24). Le Feu est au Sud, parce qu'il est la manifestation d'un principe plus particulièrement *yang*, lumineux et solaire, tandis que l'Eau, dont la tendance est *yin*, se place au Nord. L'axe Feu-Eau représente en effet le couple dominant parmi les éléments. C'est l'axe « relativement vertical » du monde corporel, de même que les *koua k'ien* et *k'ouen* sont des images des pôles Ciel et Terre. Le Métal et le Bois, par contre, sont des éléments secondaires, images du Feu et de l'Eau, mais participant beaucoup plus nettement à la fois au principe *yang* et au principe *yin*. C'est pourquoi, dans l'ordre corporel, le métal peut prendre la nature du feu (par incandescence), mais aussi finalement celle de l'eau (par fusion) ; tandis que le bois est formé par l'eau (la sève), mais finit par être consumé par le feu. L'axe Métal-Bois apparaît donc bien comme une « modification » de l'axe Feu-Eau, par « rotation », par spécification.

Que l'on admette en effet que les éléments constituent les principes immédiats de la manifestation corporelle — ce qui laisserait supposer qu'ils sont de nature subtile, un principe se plaçant nécessairement sur un plan supérieur à ce qu'il produit — ou qu'on les considère plutôt comme les déterminations premières, les racines déjà corporelles du domaine physique (25), on constate de toute façon l'analogie qui les lie aux trigrammes. Ils constituent des réalités dont les combinaisons indéfiniment multipliées produisent la « corporéité » sous toutes ses formes, de même que les deux « déterminations » (*eul-yi*), trait plein et trait brisé, composant digrammes, trigrammes et hexagrammes sont les symboles du *yin* et du *yang* dont les rapports indéfiniment variés suscitent toute la manifestation (26). On pourrait même penser que

(24) En fait, en Occident, on pourrait dire que la Terre correspond au Nadir, et l'Ether au Zenith, bien qu'en réalité la Terre corresponde au Nord.

(25) Selon une certaine perspective, les éléments sont analogues aux digrammes, dont l'aspect est transitoire par rapport aux trigrammes, et surtout aux hexagrammes.

(26) Une comparaison qui peut être féconde est celle des cinq notes avec les cinq éléments : les notes sont les « racines » de la musique, comme les éléments sont les « racines » de la manifestation corporelle.

la présence de deux éléments, émanations directes des principes *yin* et *yang*, suffit à la production de l'univers « matériel » : le rôle privilégié du couple Feu-Eau évoque cette dualité première, de même que la position centrale de la Terre fait allusion au reflet de l'Unité principielle dans l'aspect le plus bas de la manifestation.

Cependant, en raison précisément du caractère des réalités corporelles, situées au bas de l'échelle de l'univers, nous rencontrons ici dès l'abord quelque chose de comparable au passage des deux déterminations aux quatre digrammes, qui donnent aussitôt naissance aux huit trigrammes ; les Eléments, qui comportent nécessairement chacun un aspect *yang* et un aspect *yin*, ne peuvent être limités aux deux premiers d'entre eux, qui sont mis en rapport avec *k'ien* et *k'ouen*, mais ils se dédoublent pour qu'apparaissent les Eléments plus complexes Métal et Bois. Ils tracent ainsi une croix qui est intermédiaire entre le Ciel (cercle) et la Terre (carré), et dont le centre — plus particulièrement affecté à la terre en tant que celle-ci constitue un Elément de synthèse — et les quatre extrémités donnent le nombre cinq, celui du microcosme (27).

(27) En corrélation avec le symbolisme de *Brahmâ chaturmukha*, de *Shiva Panchânana* et des Régents de l'espace, il est intéressant d'examiner les formulations occidentales du même thème. Le fait que les Eléments occidentaux et les Eléments chinois ne coïncident pas rigoureusement n'a pas une importance essentielle : leur existence parallèle, l'identité de leur nombre, la correspondance de certaines dénominations sont assez remarquables. L'un des documents les plus curieux à cet égard est sans doute constitué par la figure que rapporte Johannes Christian Lang dans sa *Théologie chrétienne dans les Nombres* (trad. Yves Millet, *Et. Traditionnelles*, janv.-fév. 1955). Les correspondances indiquées sont basées sur la vision des quatre « Chérubins » (*Ezech.* I et X), dont la distinction sur le plan céleste semble être l'un des prototypes principiels de la distinction des Eléments corporels. Ce en quoi ils sont manifestement identiques aux quatre « Archanges » de la tradition islamique.

Contrairement à ce qui se passe dans le schéma de Lang, certaines figurations hermétiques comportent par ailleurs un axe Feu-Eau vertical et une branche Air-Terre horizontale ; les animaux qui sont parfois rapprochés des éléments, comme dans la doctrine chinoise, semblent bien être des substituts ou des manifestations terrestres des *Cherubim*. Il serait ici

6. *L'Empire.*

Les relations entre l'Empire et l'univers sont évidentes : elles ont d'ailleurs été particulièrement exploitées par les Chinois, soucieux de saisir les liens qui unissent, par similitude, les différents plans ou les différents aspects de la Réalité.

Le Centre de la Roue, c'est le siège de l'Etoile polaire, c'est-à-dire de *T'ai-yi*, Recteur du monde. A ce moteur immobile correspond le Roi ou l'Empereur (*Wang*) qui est, dans toute l'acception du terme, le mandataire du Principe divin. Selon le *Che-ki :* « Celui qui exerce le gouvernement au moyen de sa vertu peut être comparé à l'Etoile polaire qui garde sa place tandis que toutes les étoiles tournent autour d'elle en signe d'hommage. »

Or il existe une parenté certaine entre les « neuf provinces » et les neuf points de la roue des trigrammes. Mais parce qu'il s'agit ici d'une application de ce symbole réservée à un usage terrestre, la figure utilisée à la forme d'un carré : c'est le diagramme appelé *Lo-chou*, dont il est remarquable que les nombres sont précisément ceux qui sont attribués aux *koua* situés aux orients correspondants, dans la disposition du Roi Wen. On voit ainsi que la Terre telle que Yu l'organisa, formait un ensemble harmonieux de provinces complémentaires groupées autour d'un centre : les provinces à prédominance *yang* ou *yin* sont alternativement placées autour du « Royaume du Milieu » qui est, lui, parfaitement en équilibre entre les deux tendances. Remarquons qu'à deux provinces, ou à deux trigrammes situés respectivement de part et d'autre du centre sont attribués, soit deux nombres pairs, soit deux nombres impairs, bien que le pair soit *yin*, et l'impair *yang :* cette disposition est nécessaire pour que la somme de ces nombres extrêmes soit égale à deux fois le nombre central, c'est-à-dire à un nombre pair (28). Cette attribution a

encore intéressant d'étudier, à titre comparatif, les représentations des « quatre vents » dans l'Antiquité et au Moyen-Age. Quoi qu'il en soit, il s'agit de part et d'autre d'une image de la manifestation de l'univers par son Centre divin, et l'analogie thématique est remarquable.

(28) Si cinq est le nombre de la Terre, dix est celui du Soleil.

d'ailleurs l'avantage de mettre en valeur l'affinité qui, sous un certain rapport, lie ces pôles opposés. Selon une autre perspective, la croix principale, ou cardinale, est entièrement impaire, tandis que la croix des diagonales — outre le centre nécessairement impair — est entièrement paire.

Situé au centre, le Roi, pour mériter pleinement son titre, devait avoir atteint l'« Invariable Milieu », c'est-à-dire l'état d'« Homme véritable » (*tchen-jen*). Il siégeait dans le *Ming-t'ang*, le « Temple de la Lumière » à neuf salles disposées comme les neuf provinces (29). Mais le *Ming-t'ang* avait douze ouvertures, ce qui lui permettait d'unir le symbolisme spatial des huit directions au symbolisme temporel ou cyclique du zodiaque et des douze mois : les quatre façades correspondaient aux quatre saisons, et la circumambulation de l'Empereur dans le Temple, par sa conformité rituelle aux lois cycliques, lui permettait de régir harmonieusement les destinées de l'Empire. Un retour au centre, au milieu de l'année, permettait une reprise de contact avec l'influence céleste (30). La visite effective des provinces s'effectuait dans un ordre identique (31).

Revenons au carré magique et aux trigrammes, dont les nombres sont ceux du carré. C'est, nous dit Granet, *T'ai-yi* qui dispose à leur place (*kong*, palais) chacun des huit *koua* ; « chaque fois qu'elle en a placé quatre, l'Unité suprême revient se reposer au Centre » (32). On n'en voit que mieux combien le gouvernement du Roi est une imitation rituelle de la production et de la conservation de l'univers, d'où son caractère sacré. Cependant, l'ordre de production des *koua* est celui des nombres qui leur sont attachés, de sorte que la démarche n'est plus circu-

(29) Il existe une disposition plus ancienne du *Ming-t'ang*, comportant cinq salles en croix, et qui évoque donc, non plus le *Lo-chou*, mais le *Ho-tou*, dans lequel les nombres des quatre éléments sont affectés aux quatre directions. Ce *Ming-t'ang* n'en a pas moins douze ouvertures extérieures.

(30) « Un Roi-Saint fait surgir en temps convenable les quatre saisons; il fait concerter le *yin* et le *yang*, la pluie et la rosée. » (Mo-tseu, cité par Granet, *op. cit.*, pp. 125-6).

(31) Cf. à ce sujet la *Grande Triade*, ch. XVI.

(32) Granet, *op. cit.*, p. 186.

laire, mais en quelque sorte « étoilée » : c'est que *T'ai-yi* est le Centre au sens le plus élevée du terme, et ne saurait s'assimiler réellement à la périphérie ; en outre, les trigrammes représentent avant tout des « Idées » qui conservent un lien beaucoup plus direct entre elles et avec le Centre que les réalités terrestres.

Rappelons en dernier lieu, comme application secondaire des trigrammes au domaine social, leur mise en rapport avec les membres d'une même famille : la famille est un monde réduit, une cellule de l'univers. Le Père et la Mère sont respectivement comparés au Ciel et à la Terre, au Sud et au Nord, à *k'ien* et à *k'ouen*, les six autres *koua* étant assimilés aux six enfants, trois fils et trois filles, répartis symétriquement sur la roue. Ici encore, on voit comment cette roue est « orientée » par l'axe Nord-Sud, producteur par rapport aux autres diamètres. Il n'y a là qu'un aspect de la doctrine chinoise selon laquelle les institutions doivent refléter dans leur domaine propre les lois qui régissent l'univers.

7. *Les Hexagrammes.*

Entreprendre une étude sur le *Yi-king* et ses commentaires dépasserait largement les prétentions de cet article ; aussi désirons-nous seulement, en guise de conclusion, présenter une sorte d'entrée en matière à un tel travail, en examinant les rapports entre trigrammes et hexagrammes.

Faut-il admettre l'antériorité historique des hexagrammes, comme certains ont cru pouvoir le faire, ou bien celle des trigrammes ? Encore que le problème soit de peu d'intérêt, l'« antériorité » logique des principes exprimés par les seconds nous paraît indéniable (33). En effet, si les *koua*, considérés en eux-mêmes, peuvent figurer, soit les réalités manifestées, soit leurs archétypes célestes, dès lors qu'on envisage les hexagrammes, c'est à ces derniers qu'il faut réserver la symbolisation des différents aspects de l'univers, et les trigrammes se trouvent en quelque sorte retranchés dans la représentation des « Idées ».

(33) La « découverte » des trigrammes est d'ailleurs attribuée à Fou-hi, et celle des hexagrammes à Wen-wang.

« Le trigramme, dit Matgioi, ou, pour généraliser, l'idée ternaire qu'il représente, est l'image d'une unité métaphysique réellement existante, mais éloignée de l'homme à l'infini, et tout au bout et au-dessus de son horizon intellectuel. Il se reflète dans son entendement comme un objet se reflète dans l'eau qui baigne sa base, ou comme, en pleine mer, la lune, dans l'océan où elle va sombrer. Ainsi, le trigramme céleste et son reflet dans notre raison produisent l'hexagramme. » (34).

Il est en effet logique d'attribuer aux combinaisons de forme ternaire la figuration d'Idées universelles incluses dans l'Unité principielle, mais représentant en celle-ci la potentialité du développement de la manifestation. C'est pourquoi le cercle des trigrammes est encore fixe comme son axe. Dès que les *koua* se sont réflétés dans l'Océan substantiel (35), lors de la « naissance » de la dualité *T'ien-Ti*, Essence-Substance, la roue de l'existence se met à tourner, et les soixante quatre hexagrammes sont produits, symboles de la totalité harmonieuse et synthétique de l'univers (36). La « création » du monde à partir de ses prototypes célestes se révèlerait donc ici, soit selon le symbolisme de la rotation de la roue cosmique après réflexion de la nature essentielle dans la potentialité substantielle, soit selon le symbolisme de l'élévation au carré ($8^2 = 64$), qui pourrait traduire le passage du Nombre, réalité principielle située au-delà de la multiplicité, au nombre manifesté, exprimant mentalement la forme de la multiplicité, l'une des conditions de l'existence terrestre.

(34) *Voie métaphysique*, p. 36. Le reflet dans la raison produit en somme l'univers « subjectif » ; l'univers « objectif », dont le champ de réalité est plus large, est produit par reflet sur le miroir de la Substance universelle.

(35) Le nombre trois doit se retrouver dans le processus de la manifestation. Ce sont pourtant des hexagrammes, et non des ennéagrammes qui figureront le monde, car le trigramme-principe, son plan de réflexion et son reflet forment un ternaire, image, en somme, de la Grande Triade : le trigramme-origine correspond à *T'ien*, le plan de réflexion à *Ti*, et le reflet à *Jen*, l'homme, le microcosme, synthèse de l'univers.

(36) Un autre exemple de permutation circulaire, bien que de nature différente, est celui des vingt-quatre images de Vishnou, obtenues par permutation des quatre symboles tenus par les quatre mains.

En fin de compte, l'interprétation des deux groupes de symboles corrélatifs peut se faire sur plusieurs plans différents : faisant abstraction des hexagrammes, on peut attribuer aux trigrammes la figuration directe de la production de l'univers à partir d'un Principe central ; on peut aussi, adoptant la solution opposée, reconnaître aux hexagrammes eux-mêmes le caractère de symboles des « Idées » : les *koua* se verraient alors transposés au niveau de principes d'ordre plus élevé encore (37).

Ce qu'il importe avant tout de pénétrer, c'est l'aspect de synthèse et d'universalité de cet ensemble de signes, dont la forme si simple suffit à traduire de manière saisissante l'immense « distance », et aussi le lien secret qui apparaissent entre l'Absolu et le relatif, l'Infini et le fini, le Parfait et l'imparfait, l'Eternel et le transitoire ; entre les Principes immuables et les reflets les plus obscurs de leurs plus humbles manifestations.

Jean-Louis GRISON.

---

(37) On pourrait alors comparer les trigrammes aux « huit régions célestes » du *Mânava-Dharma-shâstra*, qui correspondent à la circonférence *d'El-Arsh*, les huit *Deva* qui y président s'identifiant exactement aux huit « Anges porteurs du Trône ».

Par contre, une interprétation purement cosmologique serait la suivante : on verrait dans les digrammes les symboles du monde informel, dans les trigrammes ceux du monde intermédiaire, et dans les hexagrammes ceux du monde corporel. Notons à cet égard que l'octogone, lien entre le cercle et le carré, le ciel et la terre, figure effectivement le monde « intermédiaire », domaine de *Vâyu*.

LES LIVRES

RENE GUENON. — Etudes sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage (*Les Editions Traditionnelles*, 1964) Premier volume.

Tous les admirateurs et fidèles lecteurs de René Guénon se réjouiront de savoir que les Editions Traditionnelles viennent de réimprimer ses études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage, éparses dans diverses revues. Ce premier volume comprend les articles parus dans l'ancien « Voile d'Isis » et les actuelles « Etudes Traditionnelles ». Une grande partie consiste en compte-rendus de livres ou d'articles parus dans une vingtaine de revues spécialisées, françaises ou étrangères, dont les principales sont le *Grand Loge Bulletin* d'Iowa, le *Symbolisme*, la *Revue internationale des Sociétés secrètes, The Speculative Freemason, Atlantis, Les Archives de Trans-en-Provence*, dont la plupart ne paraissent plus.

Le second volume comprendra les articles encore plus difficiles à trouver rédigés avant que René Guénon ne collabore aux « Etudes Traditionnelles » et parus sous divers pseudonymes tels que le Sphinx ou Palingenius.

On sait que René Guénon estimait que la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage, malgré leur état de dégénérescence ou d'amoindrissement contemporains, étaient les seuls organismes traditionnels de l'Occident ayant conservé une transmission initiatique. On peut donc s'étonner que le maître n'ait jamais consacré une étude vraiment complète sur ces deux questions. Il est vrai qu'il aurait pu le faire s'il avait vécu quelques années de plus. De toute façon, ces deux volumes sont particulièrement précieux, puisqu'il n'est pas de page où le lecteur averti ne puisse trouver un renseignement inédit ou un point de vue plus compréhensif qui lui permettra d'approcher d'un peu plus près deux organisations encore existantes et dont l'origine et le symbolisme sont si fraternellement comparables.

Les articles dont René Guénon a rendu compte lui ont donné l'occasion d'élargir encore le débat, si l'on peut dire, et de donner son opinion sur bien d'autres questions comme les Bohémiens, Joseph de Maistre, les Rose-Croix, les pèlerinages, Martines de Pasqually, les Templiers, les faux de Léo Taxil, la question juive, l'occultisme contemporain et les sombres menées de la contre-initiation. On serait tenté peut-être de regretter que le

LE TRAITÉ DE LA FLEUR D'OR DU SUPRÊME UN

(T'ai-yi kin-houa tsong tche)

INTRODUCTION

Il est malaisé de situer dans le temps le *T'ai-yi kin-houa tsong tche,* dont nous présentons ici la version française annotée (1). Au moins peut-on faire à ce sujet quelques remarques, après avoir distingué le texte du commentaire anonyme qui l'accompagne. Celui-ci, qui paraît refléter une longue tradition interprétative du premier, date probablement des dernières années de K'ien-long (fin XVIIIe siècle). Faut-il, de là, remonter jusqu'aux T'sang, pour y rencontrer ce Maître Liu-tsou, né en 795 à Yen-lo (Chen-si), sous le nom de Liu Yen ou Liu Tong-pin, et qui figure ensuite parmi les Huit Immortels taoïstes ? Certains éléments pourraient y incliner, notamment l'apparition, à cette époque, des sectes bouddhiques *T'ien-tai et Tchen-yen tsong* (plus connues sous leurs formes japonaises : *Tendai* et *Shingon*). La rédaction de l'ouvrage est assurément plus tardive, même si elle a pu faire suite à une transmission orale plus ou moins longue. Il est bien question de Liu Tong-pin dès les T'ang, mais sa biographie, et la doctrine « du *Ming* et du *Sing* » qui lui est attribuée, sont surtout connues par des ouvrages des Song et des Yuan (XIIIe siècle). Cette même période, qui marque un véritable « palier » dans l'évolution du cycle traditionnel, est à la fois celle du « néo-confucianisme » triomphant et de l'épanouissement du Bouddhisme *Ch'an,* celle aussi d'un « néo-taoïsme » quelque peu « syncrétisant » et de la réévaluation — ou de l'explicitation — de l'alchimie spirituelle, par Sou Tong-p'o, Ko Ch'ang-keng et quelques autres. La conjonction de ces éléments est trop nette ici pour résulter du hasard. Par ailleurs, la *Kin-tan kiao,* (Ecole, secte du Cinabre d'Or), organisation dont notre traité constitue le « livre secret »,

(1) Grâce à l'aimable autorisation des Ed. Rascher, auxquelles nous adressons nos remerciements. Une étude sur l'édition allemande de Richard Wilhelm a paru ici même sous la plume d'André Préau en 1931 (*La Fleur d'Or et le Taoïsme sans Tao*).

est considérée comme une émanation de la *Pai-lien houei* (Société du Lotus Blanc), officiellement apparue au XIIe siècle (2). Il semble possible de délimiter ainsi une époque de foisonnement intellectuel à laquelle notre ouvrage ne saurait être étranger.

Mais les dates ne sont pas essentielles. Car l'enseignement secret du Maître est en fait rapporté à Yin-hi, le « Gardien de la passe » auquel Lao-Tseu confia le *Tao-te-king,* et dont le *Lie-sien tchouan* nous assure qu'il était « versé dans la science ésotérique » : c'est le ramener aux fondements mêmes de la doctrine taoïste, ce que fait aussi, pour sa part, l'alchimie.

Héritier, donc, de l'époque T'ang, mais contemporain probable des Song, le *Traité de la Fleur d'Or* n'est pas un exposé doctrinal systématique, mais la notation, par des disciples qui peuvent n'être pas des auditeurs immédiats, des éléments et des conditions d'une méthode. La synthèse s'y établit entre quatre données : une technique de méditation qui doit beaucoup au Bouddhisme, mais s'ordonne à une fin qui n'est pas bouddhique; un « tantrisme » lié au contrôle de la respiration, parent il est vrai des sources hindoues, mais autant peut-être des pratiques taoïstes des Han ; une alchimie purement intérieure et symbolique (*nei-tan*) qui se veut résultante des deux éléments précédents ; enfin, une interprétation « spéculative » des *pa-koua* selon la meilleure tradition des commentateurs ésotériques du *Yi-king.*

La connaissance, enseigne le *T'ien-tai,* s'obtient par « *arrêter et réaliser* ». « Arrêter » (le flux mental et les perceptions extérieures), c'est ici la « contemplation fixante » (*tche-kouan*), dont le Maître souligne justement qu'elle est une méthode bouddhique bien connue. C'est même une méthode hindoue classique, puisque *tche-kouan* traduit assez bien *dhâranâ.* « Réaliser » s'avère par contre ici pleinement original, grâce à un procédé de « révolution de la Lumière » moins proche du *Hathayoga* que des vieilles notions taoïstes de « circulation du souffle », entre des « centres subtils » qui sont plutôt « champs de cinabre » (*tan t'ien*) que *chakra.* Encore faut-il noter que l'« arrêt » produit une « non-intervention », puis une « non-intervention » typiquement taoïstes, après quoi la « réalisation » se développe spontanément : car c'est le « non-agir » qui fait « tourner la Lumière », exactement à la façon dont le « vide du moyeu fait tourner la roue ».

La « Lumière » est contenue dans les deux yeux, qui

(2) Si certaines traditions relatent une fondation beaucoup plus ancienne de la *Kin-tan kiao* au Lou-chan, ce peut être pour créer une confusion délibérée avec l'autre « Lotus Blanc » — amidiste, celui-là — fondé en ce même lieu au IVe siècle.

sont le Soleil et la Lune (car *je* (Soleil) + *yue* (lune) = *ming* (lumière). La faire tourner autour du « cœur céleste » (*ajnâ-chakra*, ou *cheou-ts'ouen*), c'est créer le cercle à partir de son centre immobile. La « fixer », c'est transformer le cercle en spire involutive, le réintégrer en son centre, ouvrir en même temps le « troisième œil » à la vision intérieure. Le mouvement de « retour », qui est celui du *Tao*, s'effectue de la périphérie vers le centre de l'être, vers le « vide du cœur » où brille la vraie « lumière céleste ».

La réintégration, le retour à l'unité première — à l'état primordial — s'exprime, et non seulement en Chine, par le double symbolisme de l'alchimie et de l'embryologie. Le retour à la matrice s'effectue dans le creuset : Paracelse n'enseigne pas autre chose. C'est, dit-on ici, la réunion du *Ming* et du *Sing*, les deux constituantes de l'être, séparées à la naissance comme se séparent les deux moitiés noire et blanche du *T'ai-ki*. Au niveau corporel, la corrélation s'établit entre *k'i* et *tsing*, le « souffle » et l'« essence », qu'il s'agit d'unir dans le creuset intérieur. *K'i* et *tsing* sont aussi le Soleil et la Lune, le Feu et l'Eau, l'influence céleste et l'influence terrestre, les trigrammes *li* et *k'an*, le *yang* et le *yin*. Leur union, selon le langage du Traité, c'est la pénétration de la Terre par le Ciel en vue de la naissance de l'« Embryon de l'Immortel », mais c'est aussi la résolution du binôme Ciel-Terre : retour à l'état antérieur à la séparation du Ciel et de la Terre (analogiquement du *Sing* et du *Ming*), c'est-à-dire à la potentialité première ; retour à l'indistinction du *T'ai-ki*, c'est-à-dire au Suprême Un.

On court ici le risque de certaines confusions : il semble en effet nécessaire de distinguer entre l'éclosion de la Fleur d'Or et l'apparition du Fruit, entre la formation du *kin-tan*, c'est-à-dire de l'*amrita* ou de l'Elixir de Vie, et celle de l'Embryon. Si l'on en croit le commentaire, la première opération serait consécutive à la purification du *tsing*, donc à la « sublimation » et à la remontée de l'énergie séminale qui, de toute évidence, joue un rôle essentiel. C'est seulement après la formation du *kin-tan* que celui-ci s'unit au *k'i* « cristallisé », en vue de la procréation de l'« Embryon ». Le processus embryologique rapporté par d'autres traités taoïstes, comme le *T'ai-si-king*, ne se développe apparemment pas en deux étapes distinctes. Si l'on se rappelle toutefois le symbolisme hermétique, on peut tenter de rapprocher la phase de remontée de l'« essence » de l'« œuvre au noir », celle de sa « dissolution » dans le creuset de l'« œuvre au blanc », celle de l'union de l'« œuvre au rouge ». Et l'on notera ces étranges correspondances : le noir est la couleur de l'élément Eau et des reins ; le blanc celle de l'élément Métal, de l'Or, et par conséquent du *kin-tan ;* le rouge est la couleur de l'élément Feu, celle donc du *k'i*, et bien entendu de l'union alchimique.

Si l'on poussait l'analogie jusqu'à son terme, il faudrait ajouter que l'atteinte de la première étape, celle de l'éclosion de la Fleur d'Or, correspond à l'état de *Tchen-jen* (Homme véritable), celle de la formation de l'« Embryon mystérieux » et de son retour au Principe, à l'état de *Chen-jen* (Homme transcendant) (3). « Immortel terrestre » et « Immortel céleste », suggèrent d'autres ouvrages, car c'est bien de cela qu'il s'agit en effet. Selon les textes taoïstes des Han, la « divinité », le « Un » qui habite le Champ de Cinabre médian, est appelé *Tchen-jen*. A mi-chemin entre le « Ciel » et la « Terre », résultante de leurs influences convergentes, le *Tchen-jen* est déjà virtuellement « médiateur » entre eux. C'est au *Chen-jen* qu'il appartient de l'être réellement.

Pierre GRISON.

---

(3) Le Traité, notons-le, se limite à la description de la première étape. La seconde ferait l'objet d'un autre ouvrage que nous ne connaissons pas, le *Sou ming fang*. Le malheur est qu'il s'agit d'un texte tardif, contemporain, non de notre texte, mais de son commentaire.

I

Du Cœur céleste

Le Maître Liu-tsou dit :

Cela qui subsiste par soi-même est appelé Tao. *Le* Tao *n'a ni nom ni forme* (1). *Il est l'unique Essence* (Sing), *l'Esprit primordial unique. Ni* Ming *ni* Sing *ne sont visibles : ils sont contenus dans la Lumière céleste. La Lumière céleste est invisible : elle est contenue dans les deux yeux. Je serai présentement votre guide, et vous révèlerai d'abord le secret de la Fleur d'Or du Suprême Un : de là j'exposerai, séparément, le reste.*

« Suprême Un » désigne ce qui n'a rien au-dessus de soi (2). *Le secret de l'Art vital réside en l'usage de l'action pour aboutir au non-agir ; ne prétendons pas passer par-dessus tout ni pénétrer directement. Le principe qui nous est transmis : entreprendre le travail sur le* Sing. *Ce en quoi il importe de ne pas faire fausse route.*

La Fleur d'Or est la Lumière. De quelle couleur est la Lumière ? Fleur d'Or est un symbole : c'est la véritable force du Suprême Un transcendant. Et c'est ce que dit la formule : « Le Plomb de la région de l'Eau n'a qu'une seule saveur. » (3)

(1) C'est donc le *Tao* « sans nom », « origine du Ciel et de la Terre » (*Tao-te king* ch. 1). « Il est forme sans forme » (ch. 14). Le « Subsistant par soi-même » (*Swayambhû*) est plutôt, en mode hindou, une désignation de l'Etre, c'est-à-dire du *Tao* « avec un nom ». C'est aussi, en Islam. un Nom divin (*El Qayyûm*).

(2) Le *T'ai-yi* est le *Tao* « avec un nom » qui est « la Mère des dix mille êtres », c'est-à-dire l'origine de la manifestation. Le qualificatif « sans supérieur » (*wou-chang*) est parfois attribué au *Tao*, mais, bien entendu, sur un autre plan. *Cf.* Plotin : « C'est par l'Un que tous les êtres ont l'existence. »

(3) Ce qu'il faut sans doute interpréter comme l'union alchimique du « plomb » et de l'« eau » (mercure), du Tigre et du Dragon dans le « Champ de la force ». La « saveur » de

Il est dit dans le *Yi-king :* « Par l'Un, le Ciel engendre l'Eau. » (1) Telle est la véritable force du Suprême Un. Si l'homme atteint cet Un, il obtient la vie, s'il le perd, il meurt. Mais bien que l'homme vive dans le *k'i*, il ne perçoit pas le *k'i*, de même, le poisson qui vit dans l'eau ne voit pas l'eau (2). L'homme meurt lorsqu'il n'a plus de *k'i*, comme meurt le poisson privé d'eau. C'est pourquoi les adeptes ont enseigné à s'attacher fermement à l'Originel et à garder l'Un (3) ; c'est la Révolution de la Lumière et la garde du Centre. Si l'on conserve cette vraie force, il est possible de prolonger la durée de la vie et d'appliquer la méthode qui vise à créer un corps immortel par « fondre et mélanger ».

Le travail de révolution de la Lumière repose entièrement sur le mouvement rétrograde de concentration des pensées. Le cœur céleste est entre le Soleil et la Lune (4).

Il est dit dans le Livre du Palais Jaune (5) : *« Dans*

la région de l'Eau (reins) est le salé. *Cf.* la formule classique du Canon bouddhique : « L'Océan n'a qu'une seule saveur, la saveur du sel... »

(1) Cette formule paraît se rapporter au *koua* nº 1 : *K'ien.* « Grand est vraiment le principe originaire, le *k'ien* ! Toutes choses en proviennent. Il est l'origine du Ciel et le comprend tout entier. Les nuages s'y produisent et la pluie s'en répand, tous les êtres en tirent leur forme. » (trad. De Harlez). Exactement : « leur *Ming* et leur *Sing* ».

(2) Selon la doctrine taoïste du temps des Han, en effet, un « souffle » (*k'i*) emplit l'espace entre le Ciel et la Terre : l'homme y baigne « comme le poisson dans l'eau » (*Cf.* Maspéro, *Les Religions chinoises*, Paris 1950). Le « poisson qui nage dans l'eau sans avoir conscience de l'eau » est également une image familière au Bouddhisme *ch'an*. *Cf.* aussi Ho Chang : « ...le peuple oublie ces appellations comme le poisson dans l'eau oublie qu'il se trouve dans l'eau. Si le poisson dans l'eau oublie l'eau, c'est comme si l'eau n'existait pas. »

(3) « Garder l'Un » (*cheou yi*) est le but de toutes les méthodes taoïstes de méditation : « Qui avale le cinabre et garde l'Un ne finira qu'avec le Ciel », lit-on dans le *Pao-p'ou tseu* (cité par Maspéro, *Le Taoïsme*). L'Originel (*yuan*) n'est pas différent de l'Un.

(4) C'est-à-dire entre les deux yeux.

(5) Probablement le *Houang-t'ing king*, ouvrage taoïste des Han postérieurs.

l'espace d'un pouce de la maison d'un pied, il est possible d'ordonner la vie. » La maison d'un pied, c'est le visage. Dans le visage, que peut être l'espace d'un pouce, sinon le cœur céleste ? Au milieu de ce carré d'un pouce siège la magnificence. Dans la Salle pourpre de la Ville de Jade réside le dieu du Vide extrême et de l'extrême Vitalité. Les Confucéens nomment cela : « Centre du Vide » les Bouddhistes « Terrasse de la Vitalité », les Taoïstes « Pays des Ancêtres », ou « Palais Jaune », ou « Passe obscure », ou « Chambre du Ciel antérieur » (1). *Le cœur céleste est la demeure, la Lumière est le Maître de la maison.*

Ainsi, dès que tourne la Lumière, les forces du corps entier se placent devant son trône : ainsi, un saint Roi ayant fondé la capitale et établi la loi, tous les états apportent le tribut ; ainsi, calme et lucide étant le Maître, valets et servantes exécutent d'eux-mêmes ses ordres et chacun fait sa besogne.

Seulement nécessaire est de faire tourner la Lumière : c'est le plus haut et le plus magnifique secret. Facile est de mettre la Lumière en mouvement, mais difficile de la fixer. Qu'on la fasse tourner assez longtemps, elle cristallise : c'est le corps spirituel naturel. Cet esprit cristallisé se constitue par-delà les neuf Cieux. Ce dont parle le Livre du Sceau du Cœur : « Silencieusement, tu prends ton vol au matin. » (2)

La mise en action de ce principe vous dispense de toute autre méthode, elle exige que vous concentriez là vos pensées. Il est dit dans le Long-yen king (3) : *« Par la concentration des pensées, il est possible de voler et de renaître dans le Ciel. »* (4)

(1) Toutes ces expressions désignent des compartiments du « Champ de cinabre supérieur », dont l'« espace d'un pouce » (*cheou-ts'ouen*) est le vestibule d'entrée. Mais quel est le « dieu » ? Houang-lao kiun ?

(2) Cette citation prétend de toute évidence évoquer l'« envol » du corps subtil, fruit de la seconde naissance, hors des limites corporelles. Cf. le *Yi-King* : « (Le dragon) s'élève volant dans le ciel. Le Principe *K'ien* s'élève et produit dans le ciel. »

(3) Important texte du *Mahâyâna* : c'est le *Sûrangama-sûtra*.

(4) La « renaissance au Ciel » est en effet le but de certaines doctrines mahâyânistes, amidistes surtout. C'est le sens virtuel du mot *Jôdo*, qui désigne une importante secte japonaise. Du point de vue taoïste, l'expression doit s'entendre, outre la possibilité effective de s'élever dans les airs, comme le retour au Principe, l'union au *Tao*.

Ce ciel n'est pas le grand ciel bleu, c'est le lieu où est engendrée la corporéité dans la demeure de K'ien. *Persévère-t-on, il se forme naturellement hors du corps un autre corps spirituel* (1).

La Fleur d'Or est le Kin-tan. *Toutes les transformations de l'esprit dépendent du cœur. Ici existe un Art secret : sa précision est parfaite mais il sollicite intelligence et lucidité, concentration et calme absolus. Qui ne possède pas cette intelligence et cette compréhension élevées, la voie de l'application pratique lui échappe ; qui ne réalise pas cette immersion et ce calme extrêmes ne saurait s'y maintenir.*

Ce chapitre explicite l'origine du *Tao*. Le cœur céleste est l'Embryon du *Tao*. Si l'on peut réaliser le calme absolu, le cœur céleste se manifeste de lui-même (2). Lorsque l'âme se meut et s'extériorise selon son cours normal, l'homme prend naissance comme être primordial. Cet être séjourne, entre la conception et la naissance, dans l'espace véritable. Lorsqu'à la naissance l'harmonie unique s'individualise, *Ming* et *Sing* sont séparés. De ce moment, si le calme le plus complet n'est pas obtenu, *Ming* et *Sing* ne se rencontrent plus (3).

Ce qu'exprime le Diagramme du Grand Pôle: le Suprême Un contient en lui-même la force véritable (*k'i*), le semen (*tsing*), l'esprit (*chen*), le *houen* et le *p'o* (4). Lorsque l'activité men-

(1) Nous dirions plutôt « corps subtil ». C'est le « corps d'immortalité » qui, issu de l'Embryon, s'échappe par le « Champ de cinabre supérieur ». V. aussi note ci-dessus.

(2) Selon le *Tao-te king* (ch. 16), « Le retour à l'origine, c'est le repos ». Et c'est la restauration du *Ming* et du *Sing*.

(3) Cf. *Houei-ming king* : « Quand le corps s'anime et que l'enveloppe du fruit se déchire, c'est comme si l'on perdait pied au sommet d'une haute montagne : dans un cri, l'homme est précipité au sol, le *Ming* et le *Sing* se brisent en deux parties .Dès cet instant, ni *Ming* et *Sing*, ni *Sing* et *Ming* ne peuvent se rencontrer. ».

(4) Le *T'ai-ki t'ou* de Tcheou Touen-yi, célèbre philosophe

tale est au repos et qu'on contemple le cœur céleste, l'Intelligence spirituelle atteint spontanément l'origine. Le *Sing* réside assurément dans l'espace véritable, mais l'éclat de la Lumière réside dans les deux yeux. C'est pourquoi le Maître préconise la révolution de la Lumière en vue d'atteindre le *Sing* véritable. Le véritable *Sing*, c'est l'esprit primordial (1). L'Esprit primordial est aussi *Ming* et *Sing*, et si l'on considère sa réalité propre, c'est encore la force primordiale. Le *Tao* l'est lui-même.

Le Maître se préoccupe ensuite d'éviter que les gens ne s'égarent sur la voie qui conduit de l'action consciente au non-agir inconscient. C'est pourquoi il dit : l'Art du *Kin-tan* utilise l'action consciente pour aboutir au non-agir inconscient. L'action consciente consiste à faire entrer la Lumière en mouvement par la réflexion, en vue de faire apparaître le détachement du Ciel. Lorsqu'est née la semence véritable, qu'on utilise la méthode correcte pour la « fondre et la mélanger », et qu'alors se forme le *Kin-tan*, il franchit la passe ; l'Embryon se constitue qui, par l'effet de la nourriture, du bain et du lavage, doit être ensuite développé. On pénètre ainsi dans le domaine du non-agir inconscient. Cette période du Feu doit durer une année entière avant que naisse L'Embryon, qu'il se libère de son enveloppe et passe du monde grossier dans le sacré.

Cette méthode est très simple et facile. Mais elle comporte tant de changements et de trans-

de l'époque Song sur l'œuvre duquel se fonde le « Néo-confucianisme » propagé par Tchou-hi. On chercherait vainement une telle formule dans le *T'ai-ki t'ou chouo*, mais sans doute faut-il établir une corrélation entre ces cinq composantes individuelles et les cinq éléments (*wou hing*) issus du *T'ai-ki* par le double mouvement du *yin* et du *yang*.

(1) Le *Sing* est donc en quelque sorte le reflet du *Tao*, sa manifestation dans le microcosme humain. C'est pourquoi le « travail sur le *Sing* » permet d'atteindre le *Tao*. « Voyez en votre propre *Sing*, enseigne Bodhidharma, car ce *Sing* est le Bouddha lui-même. »

formations qu'il est dit : on ne peut aboutir soudainement, d'un seul bond. Qui recherche la perpétuité doit découvrir le lieu où, originellement, naissent le *Ming* et le *Sing* (1).

(A suivre.)

Version française et notes
par Pierre GRISON.

---

(1) C'est-à-dire, selon le *Houei-ming king*, le « point-germe », la « goutte-embryon » (en sanscrit *bindu*, mais aussi *pinda*), image de l'Un et du retour à l'Un. Il s'agit d'atteindre, diraient encore les *Veda*, le « moyeu de la roue immobile » (*nâbhi*).

partout comme une rare exception et dans le monde indien comme une exception moins rare : on ne peut aller plus loin, puisque c'est un sujet qui touche la relation Maître-disciple à son point le plus délicat et en tout cas c'est une question qui n'est susceptible de se poser que dans des circonstances très particulières.

Aussi étrange que cela puisse paraître, un Chrétien jouit, à ce point de vue, d'un certain avantage, puisqu'il est en mesure de mettre à profit, sans plus de façons, une occasion exceptionnelle de la sorte mentionnée ci-dessus, ou n'importe quelle autre, sans avoir à se munir de « supports » spirituels en plus de ceux qu'il possède déjà en droit (22). Si d'une part il est aux prises avec nombre de difficultés spéciales, d'autre part il peut réclamer pour lui-même avec confiance ce fruit inattendu qu'a fait mûrir le déchirement originel du Voile du Temple, paradoxe étrange à sa façon — mais la vie spirituelle est pleine d'événements paradoxaux, il n'y a là rien qui doive réellement nous surprendre.

Marco Pallis.

---

(22) M. Frithjof Schuon fait remarquer le même point, sous une forme légèrement différente, dans son article « *Mystères Christiques* » que l'on peut trouver dans le numéro de juillet-août 1948 d'*Etudes Traditionnelles;* la référence est à une note de la page 193.

LE TRAITÉ DE LA FLEUR D'OR DU SUPRÊME UN

(T'ai-yi kin-houa tsong tche)

ENSEIGNEMENT DU MAITRE LIOU-TSOU, ACCOMPAGNÉ D'UN COMMENTAIRE TRADITIONNEL ANONYME

(suite) (*)

II

De l'Esprit primordial et de l'esprit conscient

Le Maître Liu-tsou dit :

Au regard du Ciel et de la Terre, l'homme est un éphémère. Au regard du Tao, *le Ciel et la Terre sont une bulle d'air et une ombre* (1). *L'Esprit primordial, vrai* Sing, *transcende seul le temps et l'espace.*

La force séminale est périssable comme le Ciel et la Terre ; l'Esprit primordial est au-delà des dualités. Le Ciel et la Terre en tirent l'existence. Les disciples saisissant l'Esprit primordial, ils harmonisent le yang *et le* yin, *ils ne séjournent plus dans les trois mondes. Mais seul en est capable qui a contemplé le* Sing *dans son aspect primordial.*

Quand l'homme se libère de la mère, l'Esprit primordial est dans l'espace d'un pouce, l'esprit conscient est au-dessous, dans le cœur (sin) (2). *Ce cœur charnel inférieur est une grosse pêche, les ailes des poumons le couvrent, le foie le supporte, les entrailles le servent* (3). *Ce cœur dépend du monde extérieur.*

(*) Voir *E.T.* de janvier-février 1965.

(1) Cf. Joubert : « Le monde est une goutte d'air ».

(2) Aussi pensons-nous éviter désormais toute équivoque en traduisant plus simplement par : l'Esprit et le mental.

(3) Comme la manifestation est « couverte par le Ciel » et « supportée par la Terre ».

Un seul jour sans manger, il se sent au plus mal. L'effrayant le fait battre, le fâcheux l'arrête, la mort l'attriste, la beauté l'éblouit. Mais le cœur céleste, dans la tête, quand s'émeut-il, si peu que ce soit ? Le cœur céleste ne peut-il bouger ? demandes-tu. Je réponds : comment la pensée vraie, dans l'espace d'un pouce, pourrait-elle bouger ? Qu'elle se meuve n'est pas bon. Elle bouge lorsque meurt l'homme vulgaire, mais ce n'est pas bon (1). *Le mieux, c'est quand la Lumière s'étant condensée en un corps subtil, elle pénètre de sa force vitale l'instinct et le mouvement. Mais c'est un secret non révélé depuis des millénaires.*

Le cœur inférieur se meut comme un puissant général méprisant la faiblesse du Souverain céleste, et qui a saisi la conduite de l'Etat. Réussit-on à fortifier et à défendre le Château primordial (1 b)*, c'est un Souverain puissant et sage établi sur le trône. Les deux yeux font tourner la Lumière : ainsi les deux Ministres de la Droite et de la Gauche assistant le Souverain. Lorsqu'au Centre le pouvoir est en ordre* (2)*, comparaissent les héros rebelles, la lance renversée, pour recevoir ses injonctions.*

La voie du Kin-tan *comporte un Art suprême, lequel est triple : Eau séminale, Feu de l'Esprit, Terre des pensées. Qu'est l'Eau séminale ? La force une, véritable, du Ciel antérieur. Le Feu de l'Esprit, c'est la Lumière. La terre des pensées : le cœur céleste de la demeure du milieu. Le Feu de l'esprit est principe actif, la Terre des pensées, substance, l'Eau séminale, base* (3). *Les hommes ordinaires produisent le corps par la pensée* (4). *Le corps n'est pas seulement ce*

(1) C'est en effet, chez l'homme qui n'a pas réussi à « garder l'Un », la dissociation du *houen* et du *p'o*, l'un s'élevant vers le ciel, l'autre se dirigeant vers la terre.

(1 bis) « Qui me mènera à la ville forte ? » (Psaume 60). *Cf.* le « Château-fort de l'âme » de Maître Eckhart, ou encore le « Château le plus intérieur de l'âme » de Theolepte de Philadelphie (*Petite Philocalie*). Plus près de nous, Victor Segalen : « Le château d'eau, le château fort, le château de l'Ame exaltée... » (*Tibet*).

(2) Ce qui peut s'entendre de la fonction traditionnelle de l'Empereur dans le *Ming-t'ang*.

(3) C'est le ternaire alchimique.

(4) En fait, semble-t-il, par le *p'o*, principe à la fois du mental et de l'individualité corporelle, et non, selon le point de vue bouddhique, comme résultat d'une activité mentale purement conventionnelle.

corps de sept pieds. Dans le corps est le p'o (1)*.* Le p'o *est lié à la conscience comme à sa production. La conscience existe par le* p'o*. Le* p'o *est* yin*, substance de la conscience. La conscience n'étant pas interrompue, elle produit continûment, de génération en génération ; changements de forme et changements de substance du* p'o *sont incessants.*

En outre, il y a le houen*, où se cache l'esprit. Le* houen *est le jour dans les yeux, la nuit dans le foie. Habite-t-il les yeux, il voit ; habite-t-il le foie, il rêve. Les rêves sont voyages de l'esprit dans les neuf cieux et les neuf terres. Qui, au réveil, est sombre et absorbé, attaché à la forme du corps, est captif du* p'o*. Par la révolution de la Lumière est opérée la concentration du* houen*, donc la préservation de l'esprit ; ainsi est soumis le* p'o*, annihilée la conscience. La méthode des Anciens pour échapper au monde était de fondre les scories de l'obscur pour retourner au pur* k'ien*. Rien d'autre qu'un amenuisement du* p'o*, que la réalisation plénière du* houen*. Merveilleux moyen : la révolution de la Lumière obtient la réduction de l'obscur, la soumission du* p'o*. Le travail ne visant pas au retour de* k'ien*, mais se bornant à l'art de la révolution de la Lumière, la Lumière est* k'ien*. Par sa révolution, on retourne à* k'ien*. Applique-t-on cette méthode, l'Eau séminale devient spontanément abondante* (2)*, le Feu de l'esprit s'allume, la Terre des pensées se solidifie et cristallise. Ainsi le Fruit sacré peut arriver à terme. Le scarabée roule sa boule* (3)*, dans la boule naît la vie, fruit de son effort indivis de concentration. Un embryon peut se former dans le fumier et quitter son enveloppe : la demeure du cœur céleste, si nous y concentrons l'esprit, ne pourrait-elle aussi produire un corps ? L'Etre unique, actif et véritable, quand il descend dans la demeure de* k'ien*, se partage en* houen *et* p'o*. Le* houen *est dans le cœur céleste.*

(1) Selon les conceptions courantes, il existerait en fait trois *houen* et sept *p'o*.

(2) Son abondance est en effet le secret de la vitalité et celui de la réussite de l'endogénèse. Sa raréfaction entraîne la maladie et la mort.

(3) Symbole dans l'Egypte ancienne de l'Œuf du Monde.

Il est yang, *il est la force du léger et du pur. C'est ce que nous avons reçu du grand Vide, identique au* Tao. *Le* p'o *est* yin. *Il est la force du lourd et du trouble, il est lié au cœur charnel. Le* houen *aime la vie. Le* p'o *aspire à la mort. Plaisirs sensibles, mouvements de colère sont effets du* p'o ; *celui-ci est le mental qui, après la mort, se nourrit de sang, durant la vie est en détresse. L'obscur retourne à l'obscur, les choses s'attirent selon leur espèce* (1). *Mais le disciple sait distiller l'obscur* p'o *jusqu'à ce qu'il se transforme en pur* yang.

Ce chapitre décrit le rôle que jouent l'Esprit et le mental dans la formation du corps. Le Maître dit : la vie de l'homme est comme celle d'un éphémère ; le véritable *Sing* de l'Esprit échappe seul à la révolution du Ciel et de la Terre et au destin des éons. Le véritable *Sing* émane du *Wou-ki*, reçoit la force primordiale du *T'ai-ki*, par quoi il absorbe le véritable *Sing* du Ciel et de la Terre et devient mental. Il reçoit le *Sing* du père et de la mère en tant qu'Esprit. Cet Esprit est sans conscience et sans connaissance (2) mais sait régler les incidents de la formation du corps. Le mental est actif et manifeste, capable de s'adapter sans cesse. Il est le maître du cœur. Séjournant dans le corps, il est *houen*, séparé du corps, il est *chen* (esprit). Quand le corps vient à l'existence, l'Esprit n'a produit aucun embryon où s'incorporer. Il se cristallise dans l'Un libre, non polarisé.

Au moment de la naissance, le mental aspire le *k'i* et devient la demeure de ce qui est né. Il habite le cœur. Alors, le cœur est le maître ; l'Esprit perd sa place, le mental prend le pouvoir.

L'Esprit aime le repos, le mental aime le mouvement. Dans ses mouvements, il est lié aux sentiments et aux désirs. Jour et nuit, il

(1) L'obscur *p'o* retourne à la terre (*yin*) où il devient *kouei* (démon).

(2) C'est-à-dire qu'il est indépendant des modalités humaines de la conscience et du savoir.

consomme la semence primordiale, jusqu'à épuisement de la force de l'Esprit. Le mental quitte alors l'enveloppe et s'en va.

Quand vient la mort, la force spirituelle de l'homme de bien est pure et claire. Il sort par les ouvertures du haut, la bouche et le nez. Le *k'i* léger et pur s'élève et plane dans le ciel ; il devient le quintuple génie d'ombre, l'esprit de l'ombre.

Que l'esprit ait été utilisé par le mental, la vie étant avidité, folie, convoitise, concupiscence, déréglements de toutes sortes, la force spirituelle est au moment de la mort trouble et confuse ; le mental sort par l'ouverture du bas, la porte du ventre, en même temps que le *k'i*. La force spirituelle étant trouble et impure, elle cristallise en bas, descend aux enfers et devient un *kouei* (démon). L'Esprit perd ainsi sa nature, pouvoir et sagesse du véritable *Sing* sont diminués. C'est en ce sens que le Maître dit : s'il se meut, ce n'est pas bon.

Veut-on préserver l'Esprit, il faut d'abord soumettre le mental. La voie de sa soumission passe par la révolution de la Lumière. Quand on travaille à la révolution de la Lumière, il faut oublier le corps et le cœur. Le cœur doit mourir et l'Esprit vivre (1). L'Esprit vit-il, le *k'i* se met à tourner, merveilleusement. C'est ce que le Maître appelle le meilleur de tout. Il faut ensuite faire plonger l'Esprit dans le ventre. La force entre alors en contact avec l'Esprit, l'Esprit s'unit à la force et cristallise. C'est la méthode de « mettre la main ».

Avec le temps, dans la demeure de la vie, l'Esprit se transforme en force véritable. Appliquer alors la méthode de la rotation de la « roue du moulin » pour la distiller, afin qu'elle devienne *Kin-tan*. C'est la méthode du « travail concentré ».

Quand la perle du *Kin-tan* est achevée, l'Em-

(1) Cf. Grégoire le Sinaïte : « Sanctuaire véritable, avant même la condition future, le cœur sans pensées mû par l'Esprit. »

bryon sacré peut se former ; l'effort se porte alors vers le réchauffement et la nourriture de l'Embryon spirituel. C'est la méthode de l'« achèvement ».

Quand le corps de l'enfant est formé, le travail doit porter sur la naissance de l'Embryon et son retour au Vide. C'est la méthode de « lâcher la main ».
Ce n'est point là discours vide, mais succession des opérations du *Tao* selon la méthode vraie, venue jusqu'à nous des temps immémoriaux, qui conduit à l'état de Génie immortel, de Saint éternellement vivant.

Quand le travail est allé aussi loin, tout le *yin* est consumé, le corps est né comme pur *yang*. Quand le mental s'est transformé en Esprit, on peut seulement dire qu'il a atteint l'éternelle impermanence, qu'il a échappé au tourbillon, qu'il est parvenu à l'état de sextuple Génie d'Or (1).

Si l'on n'emploie pas cette méthode de perfectionnement, comment échapper à la voie de la renaissance et de la mort ?

(1) L'état de Génie « quintuple », note Wilhelm, est celui qui se limite au domaine des cinq sens, le sixième étant le domaine spirituel. De fait, les perceptions sensibles se comptent par cinq (cinq couleurs, cinq saveurs, cinq odeurs, cinq sons). 5 est nombre de la Terre, 6 nombre du Ciel (les influences célestes sont six) ; cinq correspond à l'homme terrestre, six à l'Homme céleste.

III

Révolution de la Lumière et garde du Centre

Le Maître Liu-tsou dit :

Quand la formule « Révolution de la Lumière » a-t-elle été révélée ? Elle l'a été par l'Homme Véritable du Commencement de la Forme (1). Fait-on tourner la Lumière, toutes les énergies du Ciel et de la Terre, du yang *et du* yin *cristallisent. C'est ce qu'on appelle pensée séminale, ou purification de la force, ou purification de la conception. Commence-t-on à user de ce moyen merveilleux, un peu de Non-Etre est au cœur de l'Etre. Avec le temps, le travail s'est achevé, un corps s'est formé hors du corps : l'Etre est au centre du Non-Etre. Après un travail concentré de cent jours, la Lumière devient pure ; puis seulement elle devient le feu de l'Esprit. Au bout de cent jours naît spontanément au cœur de la Lumière un point du pur* yang. *Soudainement se forme alors la perle séminale. C'est comme quand l'homme et la femme s'unissent et qu'a lieu la conception. Il faut être tout à fait calme pour l'attendre. La révolution de la Lumière est la période du Feu.*

Lors de la naissance primordiale, la Clarté du yang *est la chose décisive (2). Dans le monde, c'est le soleil, dans l'homme, c'est l'œil. Le rayonnement, la dispersion de la conscience spirituelle résultent de l'échappement de cette force au-dehors. Ainsi l'Esprit de la Fleur d'Or repose-t-il entièrement sur la méthode rétrograde.*

Le cœur de l'homme est placé sous le signe
du Feu. La flamme du feu jaillit vers le haut.

(1) *Sing-che tchen-jen.* Il s'agirait de Yin-hi, le « Gardien de la Passe », (cf. *Introduction*).
(2) *Yang-kouang*, ou *Yang-ming* désigne aussi, dans certains textes taoïstes anciens, une étoile de la Grande Ourse utilisée comme support de méditation (Cf. Maspéro, *op. cit.*).

4

Quand les yeux contemplent le monde, c'est la vue dirigée au-dehors. Quand les yeux sont fermés, le regard retourné, dirigé vers la Chambre de l'Ancêtre, c'est la méthode rétrograde. La force des reins est sous le signe de l'Eau. Quand les instincts s'éveillent, c'est l'écoulement vers le bas, dirigé au-dehors, c'est la procréation des enfants. Qu'au moment de l'éjaculation on ne la laisse pas s'écouler, qu'on la ramène par la force de la pensée afin qu'elle jaillisse vers le haut dans le creuset de *k'ien*, rafraîchisse et nourrise le cœur et le corps, c'est aussi la méthode rétrograde. C'est pourquoi il est dit : l'esprit du *Kin-tan* repose entièrement sur la méthode rétrograde.

La révolution de la Lumière n'est pas seulement révolution de la fleur séminale du corps : mais révolution des véritables énergies créatrices et transformatrices (1). Non pas représentation imaginative momentanée, mais épuisement vrai du tourbillon des éons. C'est pourquoi une pause de la respiration vaut une année — selon le temps humain —, une pause de la respiration vaut cent années — selon la longue nuit des Neuf Sentiers.

L'homme ayant franchi le degré de l'individuation (2), il naît dans le monde selon les circonstances ; jusqu'à la vieillesse, il ne jette plus le regard en arrière. La force du yang *s'épuise et s'échappe : cela conduit au monde des Neufs Régions iénébreuses (3). Il est dit dans le* Long-yen king : *« Par la concentration des pensées, on peut voler ; par la concentration des désirs, on choit. » Quand un disciple entretient peu de pensées et maints désirs, il s'engage sur le sentier de la submersion. L'intuition vraie résulte de la contemplation et du calme (4) : là s'impose la méthode rétrograde.*

(1) Une telle remarque est nettement d'essence tantrique : elle ne s'appliquerait pas moins exactement au *Kundalini-yoga*.

(2) Exactement le « son » de l'individuation. Cf. *infra* ch. IV ce que nous disons de *nâda* comme vibration primordiale.

(3) Les Neuf Sources, ou Sources Jaunes, séjour souterrain des morts. Il est situé au nord, orient de la nuit et de l'hiver.

(4) « Lorsque l'esprit ne vagabonde pas dans la poitrine, la connaissance ne s'échappe pas par tous les bords ». (Wang Pi).

Il est dit dans le livre des Correspondances secrètes (1) : « Le détachement est dans l'œil. » Dit dans les Questions de l'Empereur Jaune : « La fleur séminale du corps doit se concentrer en haut, dans la Chambre vide. » (2). Les deux choses sont connexes. En cette formule, l'immortalité est incluse, aussi la victoire sur le monde. C'est là le but commun à toutes les traditions.

La lumière n'est pas seulement dans le corps ; pas seulement hors du corps. Les montagnes, les fleuves, la vaste terre sont éclairés par le soleil et la lune : cela, c'est la lumière. Ainsi n'est-elle pas seulement dans le corps. Intelligence et lucidité, connaissance et illumination (3), tous les mouvements de l'esprit sont lumière : ainsi n'est-elle pas seulement hors du corps. La fleur lumineuse du Ciel et de la Terre emplit les mille espaces. La fleur lumineuse du corps traverse aussi le ciel et recouvre la terre. C'est pourquoi, la Lumière entrant en révolution, terre et ciel, montagnes et fleuves se mettent simultanément à tourner. La fleur séminale du corps amenée à se concentrer dans l'œil, c'est la clef majeure du corps. Enfants, songez-y ! Négligez-vous la méditation un seul jour, la Lumière s'échappe, et qui sait où. Que, par contre, vous méditiez un seul quart d'heure, et vous pourrez mettre un terme aux dix mille éons et aux mille naissances. Toutes les méthodes débouchent sur le calme. On ne saurait l'imaginer, ce merveilleux moyen surnaturel !

Entreprenant le travail, il faut progresser du manifeste vers le caché, du grossier vers le subtil. Surtout, pas d'interruption. Début et fin du travail doivent être une seule chose. De l'un à l'autre, il y a des

(1) Le *Houang-ti Yin-fou king*, ouvrage taoïste ancien rapporté à l'Empereur Jaune.

(2) Ch. V, du *Sou-wen*, première partie du *Nei-king*, le célèbre traité de médecine attribué, lui aussi, à Houang-ti. L'ouvrage est daté, soit des Royaumes Combattants, soit des Han antérieurs, sans que l'antériorité des traditions qu'il rapporte soit, bien entendu, à exclure.

(3) Le mot *ming* peut effectivement s'entendre dans les deux acceptions : il est aussi bien lumière physique qu'intellectuelle, et traduit le sanscrit *vidyâ* (connaissance, illumination).

moments plus froids et plus chauds. Mais le but est d'atteindre la vastitude du ciel et la profondeur de la mer : de sorte que toute méthode apparaisse facile et évidente : c'est alors qu'on a les choses en main.

Tous les Saints se sont transmis de l'un à l'autre que sans contemplation (fan-tcheou), *rien n'est possible. Kong-tseu parlant de « conduire la connaissance à son but »* (1), *ce que Çakyamuni nomme la « vue du cœur »* (2), *Lao-tseu la « contemplation intérieure »* (3), *tout cela est la même chose.*

Mais chacun peut parler de contemplation sans être en mesure de la saisir, s'il ignore ce que le mot signifie. Ce qui doit être transformé par la contemplation, c'est le cœur auto-conscient : il doit être orienté vers le point où l'Intelligence formatrice n'est pas encore manifestée. A l'intérieur de ce corps de six pieds, tendons vers l'état antérieur au Ciel et à la Terre (4). *Que quelqu'un entre pour une heure ou deux en méditation, considérant son ego, et appelle cela contemplation, peut-il en sortir quelque chose ?*

Les Fondateurs du Taoïsme et du Bouddhisme ont enseigné l'un et l'autre à regarder l'arête du nez. Ils n'entendaient pas que les pensées doivent être fixées au bout du nez. Non plus que l'œil regardant le bout du nez, les pensées sont rassemblées au Centre jaune. Là où l'œil se dirige, là se fixe le cœur : comment peut-il se fixer simultanément au-dessus et au-dessous, ou alternativement au-dessus et au-dessous ? (5) Ce serait dire que le doigt qui montre la *lune se confond avec la lune* (6).

Quel est le sens de tout cela ? L'expression « bout du nez » est adroitement choisie. Le nez sert à l'œil

(1) In *Ta hio*, la Grande Etude.
(2) C'est le *chakshus*, donnée permanente des textes bouddhiques.
(3) *Tao*, 52.
(4) C'est-à-dire non seulement à l'état primordial, indifférencié, « antérieur » à la manifestation, mais au *Tao* « sans nom » (cf. *Tao* 1 et 25).
(5) C'est-à-dire au Centre jaune (entre les deux yeux) et au bout du nez.
(6) Formule couramment utilisée dans le Bouddhisme *ch'an*. Confondre le doigt qui la désigne avec la lune, c'est confondre l'instrument et le but, le symbole et la réalité.

de repère. Ne se règle-t-on pas sur le nez, on ouvre largement les yeux, le regard se perd au loin de sorte qu'on ne voit pas le nez ; ou bien on baisse trop les paupières : les yeux se ferment, le nez n'est pas vu non plus. L'ouverture excessive des yeux les oriente vers l'extérieur, d'où une légère distraction. Leur fermeture excessive les oriente vers l'intérieur, d'où une légère plongée dans l'état de rêve. C'est seulement si les paupières sont fixées au niveau moyen qu'on voit parfaitement le bout du nez. Aussi le prend-on comme repère. L'important est que les paupières soient abaissées correctement, que la Lumière rayonne d'elle-même, sans effort personnel de concentration et de rayonnement intérieur. La vue du nez n'est utilisée qu'au début, afin d'amener le regard dans la direction convenable et de l'y maintenir. Après quoi on s'en abstient. Tel le maçon fixant son cordeau : lorsque c'est fait, il se met au travail, sans avoir constamment l'œil au cordeau.

La contemplation fixante (tche-kouan) *est une méthode bouddhique dépourvue de secret* (1).

Regarder l'arête du nez avec les deux yeux, s'asseoir ainsi, bien droit et détendu, le cœur fixé sur le Centre intraconditionnel (2). *Ce que, dans le Taoïsme, on appelle le Centre jaune, et dans le Bouddhisme le Centre intraconditionnel : les deux sont équivalents. Il ne s'agit pas forcément du milieu de la tête. Ce qu'il faut entendre, c'est que la pensée soit fixée sur le point situé entre les deux yeux. C'est bien alors. La Lumière est d'une extrême mobilité. La pensée étant fixée entre les deux yeux, la Lumière rayonne d'elle-même à l'intérieur. Inutile de fixer l'attention*

(1) Méthode de méditation courante dans le Bouddhisme en effet, et notamment dans le *T'ien-tai*.
(2) Ce que peut s'entendre de la position « centrale », immobile, qui fut celle de l'Empereur Siang des Hia : « Il se tenait indifférent, au centre du cercle tournant des choses de ce monde, laissant aller l'évolution éternelle et indivise, lui seul restant non transformé dans la transformation universelle. » (Tchouang-tseu, ch. 25). L'expression semble ici empruntée au *T'ien-tai* qui l'envisage comme le *Tathatâ* au centre de la *Sûnyatâ*, c'est-àdire la potentialité universelle (le *T'ai-ki*) au cœur du Vide (Cf. Chih Chi, *op. cit.*.). Le jaune est la couleur du centre.

sur le Palais central. En ces quelques mots l'essentiel est contenu.

« Centre intraconditionnel » est une formule subtile. Le Centre est omniprésent, en lui tout est contenu, il est lié au détachement de la manifestation tout entière. La condition, c'est la porte d'entrée. Le mot signifie que l'accomplissement de la « condition » est un début: la suite n'en découle pas forcément. Le sens des deux mots est fluide et subtil.

La contemplation fixante est nécessaire : elle produit la fixation de l'illumination. Ne restez pas assis tout raides tandis que s'illumine la pensée universelle : cherchez au contraire où se situe cette pensée, où elle se forme, où elle s'éteint. Mais laisser la réflexion se développer plus loin ne conduit à rien. Se borner à découvrir l'origine de cette pensée, ne pas chercher au-delà du point originel ; car la découverte du cœur est impossible. Ce qu'il faut, c'est amener simultanément au repos les états du cœur : telle est la contemplation correcte. Tout ce qui est contraire à cela, c'est fausse contemplation. Laquelle ne conduit nulle part. Si le flux des pensées coule incessamment, s'arrêter et entrer en contemplation (1). Contemplant, s'appliquer ensuite à la fixation. C'est la double culture de la fixation de l'illumination. Ce qu'on appelle la révolution de la Lumière. La révolution est fixation. La Lumière est la contemplation. Fixation sans contemplation est une révolution sans Lumière. Contemplation sans fixation est une Lumière sans révolution. Notez bien cela !

L'esprit du chapitre, c'est que la garde du Centre est essentielle à la révolution de la Lumière. Le chapitre précédent avait démontré que le corps est un bien précieux quand l'Esprit en est le Maître. Mais s'il est utilisé par le mental, l'Esprit s'use et se disperse jour et nuit. Quand il est totalement épuisé, le corps

(1) « En premier lieu, que l'homme garde son cœur bien clos, qu'il préserve son esprit des images qui le guettent au-dehors... En second lieu, pour ce qui concerne ses images intérieures — qu'elles proviennent d'une élévation de son esprit, ou du dehors, ou encore de n'importe quel état de la conscience — il faut qu'il n'aille ni s'oublier, ni se disperser, ni s'aliéner dans leur multiplicité. » (Maître Eckhart).

meurt. La méthode à présent décrite vise à soumettre le mental et à préserver l'Esprit ; ce qui est impossible si l'on ne commence pas par faire tourner la Lumière. Veut-on bâtir une belle maison, qu'on trouve d'abord un bon fond. Si le fond est solide, on peut se mettre à l'ouvrage, la base des murs est profondément et fermement établie, les colonnes et les murs sont édifiés. Si l'on n'assurait pas les fondations de cette manière, pourrait-on achever la construction ? (1) La méthode de l'entretien de la vie est exactement semblable. La révolution de la Lumière, c'est l'implantation de la construction. Si le fond tient solidement, on peut construire rapidement dessus ; garder le Centre jaune avec le Feu de l'esprit, tel est le travail de construction (2). C'est pourquoi le Maître expose ensuite en toute clarté la méthode qui conduit à l'entretien de la vie, prescrit la contemplation de l'arête du nez à l'aide des deux yeux, l'abaissement des paupières, la vue intérieure, la position immobile, le corps étant droit, et la fixation du cœur sur le Centre intraconditionnel.

Les pensées étant fixées dans l'espace interoculaire, la pénétration de la Lumière en résulte. A la suite de quoi l'esprit cristallise et entre dans le Centre intraconditionnel. Ce Centre est le Champ de la Force (3).

Le Maître fait secrètement allusion à cela quand il dit : au début du travail, il faut s'asseoir dans une chambre tranquille, le corps étant comme du bois sec, le cœur comme de la cendre froide (4). Il faut baisser les paupières,

(1) « Celui qui bâtit une maison ne met pas le toit avant les fondations, mais il pose d'abord les fondations, puis la bâtisse et par dessus le toit. » (Syméon le Nouveau Théologien).
(2) « Plus on parle, plus on limite. Mieux vaut garder le Centre. » (*Tao*, 5).
(3) Le « Centre » est ici identifié au « Champ de Cinabre inférieur » (*hia tan-t'ien*), considéré, donc, comme le « lieu » de l'unité originelle, indifférenciée, ce qui ne contredit qu'apparemment sa précédente localisation dans le Champ supérieur.
(4) « Voilà son corps devenu comme un bois mort, et son

regarder au-dedans et purifier le cœur, laver la pensée, briser le désir et garder le semen. Quotidiennement, s'asseoir en méditation sur ses jambes croisées. Arrêter la lumière oculaire, cristalliser l'audition, réduire la gustation, la langue s'appuyant au palais ; rythmer la respiration nasale et fixer les pensées sur la porte sombre. Si la respiration n'est d'abord réglée, un engorgement est à craindre, une gêne respiratoire. Quand on ferme les yeux, il faut prendre comme repère un point du dos du nez situé à un peu moins d'un demi-pouce du point d'intersection des directions visuelles, là où le nez présente une petite bosse. Commencer alors à concentrer les pensées, l'oreille rythmant la respiration, le corps et le cœur à l'aise, en harmonie. La lumière oculaire doit luire calmement, longuement, elle doit échapper à la somnolence et à la distraction. L'œil ne regarde pas au-dehors, la paupière étant close, il luit au-dedans : c'est là qu'il luit. La bouche ne parle ni ne rit. Les lèvres étant closes, on respire intérieurement : c'est là qu'est la respiration. Le nez ne perçoit aucun parfum : c'est là qu'est l'odorat. L'oreille ne reçoit aucun bruit extérieur : c'est là qu'est l'ouïe (1). Le cœur entier surveille le dedans : c'est là que réside sa garde (2). Les pensées ne vagabondent pas

cœur comme de la cendre éteinte ». (Tchouang-tseu, ch. 22). « Son corps est indifférent comme un bois sec, son cœur est inerte comme de la cendre éteinte. » (*ibid.* ch. 23). C'est l'expression habituelle de la « concentration » (= rassembler au Centre) taoïste : extinction des perceptions sensibles et de l'activité mentale.

(1) Le *Yoga* connait une « perception des sons inaudibles » (*anâhata*). Il s'agit dans tous les cas, de transformer et d'utiliser intérieurement l'énergie habituellement consommée par l'activité extérieure des organes des sens. *Cf.* Tchouang-tseu : « Quand vos yeux ne regardent plus rien, quand vos oreilles n'écouteront plus rien, quand votre cœur (*sin*) ne connaîtra et ne désirera plus rien, quand votre esprit (*chen*) aura enveloppé et comme absorbé votre matière, alors cette matière (votre corps) durera toujours. » (ch. 11). La pratique d'« arrêter » (les perceptions sensibles) est familière au *T'ien-tai*.

(2) La « garde du cœur » bien qu'en un sens un peu différent est aussi une constante de la spiritualité hésychaste.

au-dehors, les vraies pensées durent d'elles-mêmes. Si les pensées sont durables, le semen est durable ; si le semen est durable, la force est durable ; si la force est durable, l'esprit est durable. L'esprit est la pensée, la pensée est le cœur, le cœur est le Feu, le Feu est le *Kin-tan.* Si l'on contemple intérieurement, les merveilles de l'ouverture et de la fermeture de la porte du Ciel deviennent inépuisables (1). Mais sans rythmisation du souffle, impossible d'atteindre au plus profond secret.

Lorsqu'au début, fermant les yeux, le disciple ne parvient pas à fixer les pensées dans l'espace inter-oculaire, lorsqu'il n'amène pas la force du cœur à la contemplation du Champ de la force, c'est sans doute que sa respiration est trop sonore et trop précipitée ; il en résulte d'autres inconvénients encore, corps et cœur s'en mêlant, étouffant avec violence la force qui lève et le souffle ardent.

Si l'on se contente de fixer les pensées entre les deux yeux sans cristalliser l'esprit dans le ventre, on monte, certes, jusqu'au porche, mais on n'entre pas dans la Chambre intérieure. Ainsi, le Feu de l'esprit ne se forme pas, la force demeure froide, le Fruit véritable tarde à se manifester.

C'est pourquoi le Maître craint que les hommes, dans leur démarche, se contentent de fixer les pensées dans l'espace nasal, et négligent de fixer les représentations dans le Champ de la force. Aussi emploie-t-il l'image du cordeau et du maçon. Le maçon utilise le cordeau pour vérifier l'alignement du mur ; c'est ainsi que le fil sert de repère ; l'alignement étant déterminé, le maçon peut se mettre au travail. Il est clair que le travail s'applique alors au mur, non au cordeau. De quoi il faut déduire que la valeur de la fixation des pensées entre les deux yeux est celle du cordeau pour le maçon. Le

(1) « Lorsque s'ouvre et se ferme la porte du Ciel, être sans volonté productrice. » (*Tao,* 10). Ce qui paraît bien être, de la part de Lao-tseu, une allusion au contrôle de la respiration.

Maître insiste là-dessus à plusieurs reprises, il craint que son propos ne soit pas compris. Les disciples étant engagés dans la « mise de la main », il redoute l'interruption de leur effort; aussi dit-il encore : « Après un travail conséquent de cent jours, la lumière devient pure : alors on peut entreprendre le travail avec le Feu de l'esprit. » Que l'on progresse ainsi dans la concentration, un point du pur *yang* originaire se forme spontanément dans la Lumière aux environs du centième jour. Les disciples doivent tendre à cela d'un cœur sincère.

(*A suivre.*)

Version française et notes
par Pierre GRISON.

LE TRIANGLE DE L'ANDROGYNE ET LE MONOSYLLABE "OM"

3. Tradition Primordiale et Culte Axial

(*suite*) (*)

Par cette schématisation typologique la parole prophétique veut dire que l'être humain qui primordialement est déterminé par les seuls principes spécifiques purs désignés comme Adam et Eve, et en reçoit la condition de la *Fit'rah* humaine proprement dite, se voit, après la naissance, modifié selon la forme mentale et traditionnelle de ses parents immédiats (et de ceux qui les représentent sous le rapport éducatif). Les qualifications de « juif », « chrétien » et « mazdéen » (*majûsî*) désignent les typifications subséquentes de ce processus (1), qui sont autant d'altérations et de déformations de la *Fit'rah* considéré comme forme primordiale aussi bien existentielle que traditionnelle. Dans cette perspective, actuellement, seule l'entrée dans l'Islam compris dans son sens absolu et ses vertus complètes, peut faire recouvrer la condition primordiale perdue. Mais cela ne peut se faire naturellement que par un rejet de toutes les conditions limitatives que représentent les conceptions traditionnelles imparfaites. C'est là un des sens du hadith disant : *Al-Islâmu yajubbu mâ qabla-hu*, « l'acte d'entrer en Islam retranche ce qu'il y avait avant » (2). C'est pourquoi aussi quand quelqu'un entre en

(*) Voir *E.T.* de mars-avril, mai-juin, novembre-décembre 1964 et janvier-février 1965.

(1) Au sujet des significations exactes de telles « appellations », voir ce que nous avons dit dans les notes de notre traduction du Commentaire de la « Fâtihah » par Al-Qâchânî, *E.T.* de mars-avril 1963, pp. 90-94.

(2) Le «dépouillement» comme acte caractéristique pour recouvrer la *Fit'rah* se trouve représenté jusque dans les prescrip-

LE TRAITÉ DE LA FLEUR D'OR DU SUPRÊME UN

(T'ai-yi kin-houa tsong tche)

ENSEIGNEMENT DU MAITRE LIOU-TSOU, ACCOMPAGNÉ D'UN COMMENTAIRE TRADITIONNEL ANONYME

(suite) (*)

VI

Des expériences confirmatives dans la révolution de la lumière

Le Maître Liu-tsou dit :

Il existe bien des sortes d'expériences confirmatives. Il ne faut pas limiter ses prétentions, mais s'élever à la certitude que tout être vivant doit être délivré. Ne pas être de cœur léger et négligent, mais tendre à la démonstration du verbe par les faits.

Que, pendant le repos, l'esprit ressente une grande sérénité, comme s'il était ivre ou qu'il sorte du bain, c'est le signe que le yang *est en harmonie dans tout le corps ; la Fleur d'Or commence à boutonner. Que, par la suite, toutes les ouvertures étant au repos, la lune d'argent se tienne au milieu du ciel, cette grande terre étant ressentie comme un monde de lumière, c'est le signe que la cavité du cœur s'ouvre à la clarté* (1). *Signe aussi que la Fleur d'Or éclôt.*

(*) *Note de la Rédaction* : Cette « suite », qui n'est pas reliée directement aux chap. 1, 2 et 3 reproduits précédemment (*E.T.* nos de janvier-février et mars-avril), termine la publication d'extraits de cet ouvrage. Cependant nous informons nos lecteurs que le texte complet du *Traité de la Fleur d'Or*, précédé d'une importante étude introductive due également à M. Pierre Grison, paraîtra prochainement en volume aux *Editions Traditionnelles*.

(1) Cf. *Houei-ming king* : « L'image du cœur est suspendue dans l'espace : pure, brille la clarté de la lune. »

Puis, le corps entier se sent solide et fort, tant qu'il ne craint l'orage ni le frimas (1). *Ce que les autres tiennent pour fâcheux ne peut troubler en moi, si je l'éprouve, la clarté de l'esprit séminal. L'or jaune emplit la maison, le jade blanc constitue les marches. Le pourri, le puant renaissent à la vie dès que les effleure un souffle de la force vraie. Le sang rouge devient du lait. Ce fragile corps de chair n'est qu'or et pierres précieuses : signe que la Fleur d'Or cristallise.*

Le Livre de la Contemplation achevée (Ying-kouan king) *dit : « Le soleil s'enfonce dans la grande eau ; images surnaturelles, des rangées d'arbres apparaissent. » Le coucher du soleil signifie que la base est dans le Chaos : c'est l'état du* Wou-ki. *La suprême Vertu est comme l'eau, pure et sans tache* (2). *C'est le Seigneur du* T'ai-ki, *le dieu, qui paraît sous le signe de l'Ebranlement* (tch'en). *L'Ebranlement a pour symbole le Bois, sur quoi se fonde l'image des rangées d'arbres* (3). *Une septuple rangée d'arbres, c'est la lumière des sept ouvertures du corps (ou des sept ouvertures du cœur)* (4). *Le nord-ouest est l'orient de* k'ien. *S'il se déplace d'un degré, c'est l'Abyssal. Le soleil qui s'enfonce dans l'océan, c'est le double symbole de* k'ien *et de l'Abyssal* (k'an) (5). *L'orient de l'Abyssal est le nord. Au solstice d'hiver, le Ton-*

(1) Cf. Tchouang-tseu, ch. 2 : « le *tcheu-jen* («homme doué»)... ne sent pas la chaleur d'un lac bouillant, ne sent pas le froid d'un fleuve gelé. Que la foudre fende les montagnes, que l'ouragan bouleverse l'océan, il ne s'en inquiète pas. »

(2) « La suprême Vertu est comme l'eau. » (*Tao-te king*, 8).

(3) Le coucher du soleil dans la mer, c'est le retour au pur « chaos », à la potentialité primordiale, correspondance « substantielle » de *Wou-ki*, le Non-Etre. De *Wou-ki* sort le *T'ai-ki*, l'Etre non-différencié (non « polarisé ») par le signe du Bois (*tch'en*), c'est-à-dire, dans la disposition des trigrammes de Wen-wang, par l'est : c'est le soleil levant.

(4) Les sept ouvertures (du corps ou du cœur) sont aussi mises traditionnellement en rapport avec les sept étoiles de la Grande Ourse. Ici, les sept rangées apparues à la surface des « eaux » primordiales correspondraient à la percée des sept ouvertures du Chaos (Houen-touen), rapportée par Tchouang-tseu (ch. 7). La septième ouverture étant percée, le Chaos mourut (= cessa d'être comme tel) : passage de l'indistinction première à la différenciation, progressivement à la manifestation organisée, « ébranlement » à la surface des eaux.

(5) Cf. *supra* p. 27. Le soleil, bien qu'il corresponde norma-

nerre (tch'en) *est entièrement caché au centre de la Terre. Quand le signe de l'Ebranlement est atteint, le* yang *sort de la Terre : c'est l'image de la rangée d'arbres* (1). *Le reste s'interprète en conséquence.*

La seconde partie suggère comment édifier sur cette base. L'univers est comme la glace, c'est un monde-bijou de verre. L'éclat de la Lumière cristallise graduellement : ainsi se forme une haute terrasse sur laquelle, au cours du temps, le Bouddha apparaît. Lorsqu'un Etre d'Or apparaît, qui peut-il être, sinon le Bouddha ? (2). *Car le Bouddha est le Saint d'Or de la grande Illumination. Importante expérience confirmative.*

Trois autres expériences confirmatives peuvent être obtenues. La première : lorsqu'on est entré en méditation, les « esprits sont dans la vallée (3). *On y entend parler des hommes comme s'ils étaient éloignés de quelques centaines de pas, chacun séparément et distinctement. Mais les sons résonnent comme l'écho dans la vallée. On les entend constamment, on ne s'entend pas : c'est là la présence des esprits dans la Vallée.*

lement ici au trigramme *li*, est considéré comme symbole de *k'ien*, la « Perfection active », le pur *yang*. Son déplacement d'un degré le fait descendre dans la mansion de l'« abîme », dans l'Eau, à laquelle correspond le trigramme *k'an*.

(1) C'est à la fois le mouvement apparent du soleil et celui de l'Empereur dans le *Ming-t'ang* : partant du nord (hiver, *k'an*), il se dirige vers l'est (printemps, *tch'en*). Le printemps est le début de l'ascendance du *yang*. Le *yang* qui sort de la terre au signe *tch'en*, c'est à la fois la chaleur et la végétation, d'où la « rangée d'arbres ». *Tch'en* correspondant d'ailleurs à la couleur verte. Selon le *Yue-ling*, l'éveil et l'apaisement du tonnerre correspondent précisément aux équinoxes, instants où le *yin* et le *yang* s'équilibrent (cf. Granet, *Pensée chinoise*). L'intensité des grondements est, somme toute, proportionnelle à la domination relative du *yang*. Le tonnerre (*tch'en*) enfermé dans la terre (*k'ouen*) s'exprime encore par le *koua* 24 du *Yi-king* (*fou*).

(2) « Voyez resplendir le Soleil-Bouddha quand la brume ténébreuse se lève et se dissipe ! » (*Hei-tchouei Tcheng-king*, cité par Suzuki, *op. cit.*). L'apparition d'Hommes d'Or (*Kin-jen*) se retrouve dans les légendes populaires chinoises. C'est comme « Dieu d'Or », ou de « lumière », que le Bouddha apparut pour la première fois en Chine, à l'Empereur Han Ming. Or est ici symbole d'illumination. Or = Lumière.

(3) Interprétation apparemment originale du *kou-chen* taoïste. Dans le chapitre 6 du *Tao-te king*, c'est, traduit Wieger,

On peut aussi éprouver ceci : pendant le repos, la lumière oculaire se met à flamber et, devant soi, tout devient clair comme au dedans d'un nuage. Ouvrant les yeux, on cherche son corps : on ne le trouve plus (1). *C'est ce dont il est dit : « La chambre vide s'éclaire ». Intérieurement, extérieurement, tout est d'une égale clarté. C'est un signe très favorable.*

Ou bien encore : on entre en méditation, le corps devient entièrement brillant, tel la soie ou le jade (2). *La station assise devient pénible, on se sent arraché vers le haut. C'est ce dont il est dit : « L'esprit fait retour et touche au ciel. » Avec le temps, on peut réussir à planer vraiment* (3).

« la puissance expansive transcendante qui réside dans l'espace médian », dans le « sac du soufflet universel ». Dans le *Lie-sien tchouan*, « l'esprit vital qui réside dans le val profond » y est puisé par Jong Tch'eng-kong selon la méthode érotique de « réparer et conduire » en vue d'acquérir la longévité. Sans doute peut-on dire qu'il s'agit ici de percevoir dans la « caverne du cœur », grâce au sens subtil de l'audition interne, certains échos de la vibration primordiale. Mais en fait, les commentaires de ce chapitre tendent à démontrer le caractère inépuisable de la formule : selon W.H. Medhurst (*On the true meaning of the word shin*), elle signifie que le *chen* (l'esprit, l'état spirituel) se développe au centre du vide (*kou*). C'est en somme l'équivalent du *Tathatâ* au cœur de la *Sûnyatâ* envisagé par le *T'ien-tai*. Un commentaire chinois (Yang Chang), dont M. Jacques Lionnet a bien voulu nous communiquer la traduction inédite, rassemble en ces quelques caractères toute l'expérience de notre traité : *Kou*, dit-il, c'est le siège du *houen* et du *p'o*, c'est le Champ de cinabre inférieur. La « femelle mystérieure » (*houan-pin*), c'est le principe générateur de l'Embryon spirituel. *Kou-chen* évoquerait en conséquence, le procédé de la génération spirituelle par la rétention mesurée du souffle, procédé auquel la suite du chapitre peut se référer en effet. Ainsi considéré, c'est en tous cas l'expression quasi-littérale de la « descente de l'Esprit dans le Champ de la force ».

(1) La pratique de l'« abandon du corps physique » est bien connu du *Yoga* et du Taoïsme : l'enveloppe abandonnée est *king*.

(2) Le Lama Govinda (*op. cit.*) rapporte une métamorphose exactement semblable — perceptible par les personnes présentes — du corps de Sri Râmana Maharshi. C'est l'éveil d'un *siddhi*, la manifestation extérieure de l'illumination, l'*aura* (*tejas*).

(3) « Je perdis la sensation que je pesais sur mon siège, que j'appuyais sur mes pieds; enfin je partis au gré du vent, vers l'est, vers l'ouest, dans toutes les directions, comme une feuille morte emportée... » (Lie-tseu, ch. 2). Il est bien connu

Ces trois expériences peuvent être obtenues maintenant. Mais il n'est pas possible de tout dire. Ces choses apparaissent différemment selon les aptitudes de chacun. Si l'on éprouve ce qui vient d'être dit, c'est le signe d'une disposition favorable. Il en est de ces choses comme de boire de l'eau : on constate de soi-même si l'eau est chaude ou froide. De même, on se convaincra par soi-même de l'authenticité de ces expériences.

VII

La révolution de la lumière dans la vie courante

Le Maître Liu-tsou dit :

Quand on a peu à peu réussi à faire tourner la Lumière, il ne faut pas abandonner ses occupations habituelles. Les Anciens disaient : « Quand les affaires viennent à nous, acceptons-les ; quand les choses viennent à nous, étudions-les à fond. » Règle-t-on ses affaires par des pensées justes, la Lumière n'est pas entraînée du dehors, elle tourne selon sa loi propre. Il est même ainsi possible de mettre en œuvre une révolution lumineuse encore imperceptible ; combien davantage est-ce le cas lorsqu'il s'agit de la véritable, authentique révolution de la Lumière, déjà distinctement apparue !

Que, dans la vie courante, on sache réagir constamment par réflexes vis-à-vis des choses, sans

que les Immortels taoïstes ont le pouvoir de voler, certains sont d'ailleurs dotés d'ailes, ou de plumes. Outre ceux qui se sont élevés dans le ciel définitivement, comme Houang-ti, Yo Ts'iuan « pouvait se déplacer en volant »; Tchou Tchou le put après avoir consommé de la « neige de cinabre », K'i-fou, lui aussi, savait voler (*Lie-sien tchouan*). « Usez de la méditation : c'est le procédé pour monter au Ciel en plein jour », enseignait Tcheou Yi-chan (Maspéro, *op. cit.*). Même *siddhi* dans le *Yoga*, voire dans le Bouddhisme, où le pouvoir de voler permet d'atteindre le lac Anavatapta.

immixtion de la pensée des autres et de soi-même, la révolution de la Lumière résulte des circonstances. C'est le premier secret.

S'il est possible, tôt le matin, de se défaire de tous les embarras, de méditer quelques heures, d'adopter en dépit des occupations et vis-à-vis des choses extérieures une méthode fondée sur les réflexes et purement objective, si l'on persévère dans cette voie sans interruption, au bout de deux ou trois mois, tous les Parfaits descendent du Ciel et scellent un tel comportement (1).

Le chapitre ci-dessus traite des champs de béatitude traversés tandis qu'on progresse dans le travail. Son but est de montrer aux disciples comment affiner quotidiennement leur travail, ce par quoi ils peuvent espérer une prompte obtention du *Kin-tan*. Comment le Maître peut-il préconiser à présent le non-abandon des occupations bourgeoises ? On pourrait penser que le Maître veut empêcher le disciple d'obtenir rapidement le *Kin-tan*. Celui qui sait répond : il n'en est rien ! . Le Maître craint que le disciple n'ait pas encore accompli sa destinée active, c'est pourquoi il parle ainsi. Quand le travail a permis d'accéder au bienheureux Séjour, le cœur est semblable à un miroir d'eau. Que viennent les choses, il les révèle ; que s'en aillent les choses, esprit et force s'unissent d'eux-mêmes sans se laisser accaparer par le monde extérieur. C'est ce qu'entend le Maître quand il dit : il faut éliminer toute immixtion de la pensée des autres et de soi-même. Quand le disciple a réussi, à l'aide des pensées vraies, à se fixer constamment sur le Champ de la force, il n'a plus besoin de faire tourner la Lumière : la Lumière tourne d'elle-même. Mais lorsque tourne la Lumière, le *Kin-tan* se forme de lui-même, et on ne crée pas d'obstacle en se livrant simultanément aux occupations mondaines. Il en est autrement au début du travail, quand l'esprit et la force sont encore dispersés et confus. S'il n'est pas alors possible d'écarter

(1) C'est-à-dire les Bouddhas, symboles ici des états spirituels.

les affaires temporelles et de trouver un endroit tranquille où s'appliquer de toutes ses forces à la concentration, où éviter tous les dérangements qu'apportent les occupations quotidiennes, peut-être sera-t-on assidu le matin, mais certainement indolent le soir : combien de temps faudra-t-il, de cette manière, pour pénétrer jusqu'aux véritables secrets ? C'est pourquoi il est dit : quand on commence le travail, il faut se libérer des affaires domestiques. Si ce n'est pas possible, il faut en charger quelqu'un d'autre, de telle sorte qu'on puisse consacrer au travail toute son attention. Mais quand le travail est assez avancé pour que se manifestent les confirmations secrètes, on peut sans inconvénient s'occuper en même temps des affaires ordinaires, dans le but d'accomplir sa destinée active. C'est ce qu'on appelle la « révolution de la Lumière dans la vie courante ». Dans les temps anciens, Tseu Yang Tchen-jen dit (1) : « Si l'on vit dans le monde, mais en harmonie avec la Lumière, le rond est rond, l'anguleux anguleux (2) ; on vit ainsi parmi les hommes, mystérieux et visible, autre qu'eux et pourtant leur semblable, sans qu'aucun d'eux le puisse concevoir ; car aucun ne remarque notre conduite secrète. » (3). La façon de faire tourner la Lumière dans la vie, c'est l'art de vivre dans le monde, en harmonie avec la Lumière.

Version française et notes
par Pierre GRISON.

(1) L'« Homme véritable du *Yang* pourpre ». Les aventures spirituelles de cet Immortel imaginaire, nommé Tcheou Yi-chan et censé avoir vécu sous les Han postérieurs, sont rapportées dans un important ouvrage du IVe siècle, le *Tseu Yang tchen-jen nei-tchouan* (nombreuses citations dans Maspéro, *op. cit.*).

(2) C'est l'expression classique de la conformité à la Norme, aux qualités respectives du Ciel et de la Terre, dont toute modification doit être bannie : « Que le composé reste composé, et le simple, simple, Que le long reste long et le court, court. » (Tchouang-tseu, ch. 8). *Cf.* le compas et l'équerre, attributs de Fou-hi et de Nia-koua.

(3) C'est, selon le *Lie-sien tchouan*, l'attitude de Yin-hi : « Il gardait secrète sa vertu et réglait avec soin ses activités, de sorte que personne, de son temps, ne l'avait remarqué. ». C'est, plus généralement, celle des « sages cachés » (*yin-che*).

HISTOIRE PHILOSOPHIQUE DU GENRE HUMAIN

de FABRE D'OLIVET ★

TABLE DES CHAPITRES

CONTENUS

DANS LE TOME PREMIER

(x) Nous avons annoncé la réimpression en souscription de cet ouvrage d'importance exceptionnelle pour l'histoire des idées traditionnelles. Pour donner une image de la richesse de son contenu, nous reproduisons la table des matières des deux volumes.

Un autre a dit : « Le *Tawh'îd* est l'affirmation d'une « essence » *('ayn)* sans qualité *(waçf)* ni attribut intrinsèque *(na't)*. »

Un autre a dit : « Le *Tawh'îd* est la Connaissance des Noms (divins) *(ma'rifatu-l-Asmâ')*. »

Un autre a dit : « Le *Tawh'îd* est la négation de l'acte *(al-fi'l)*. »

Un autre a dit : « Ne connaît le *Tawh'îd* que celui qui est unique *(wâh'id)*. »

Un autre a dit : « Le *Tawh'îd*, il n'est pas possible d'en parler, car on ne parle (1) qu'à un « autre » (2), or celui qui affirme l'existence d'un « autre » n'a pas de *Tawh'îd*. »

Un autre a dit : « Le *Tawh'îd* c'est Sa propagation en Lui-même par le statut qui Lui est propre. »

(à suivre)

Muhyu-d-dîn Ibn Arabî

Traduit de l'arabe et annoté par

M. Vâlsan.

---

1. *Lâ yu'abbaru*. L'éd. de Haid. porte *lâ yu'ayyanu* = « on ne détermine pas ».
2. Le ms. Yahya Ef. 2415 porte *li-l-ayn* au lieu de *li-l-ghayr*.

333 QUESTIONS

Le rituel de la *Hong-houei* comporte, à l'entrée de la Cité des Saules, un dialogue aux trois cent trente trois questions, plein d'intérêt en ce qu'il constitue à la fois l'« actualisation » de la légende des Hong (1) et l'explication du parcours symbolique qui vient d'être accompli par les postulants. Dans ce dialogue, le candidat lui-même n'intervient pas : il est représenté par le *sien-fong* (« avant-garde ») (2) qui répond à l'interrogatoire du *sien-hiang* (« maître de l'encens »), titre initialement porté dans la légende par Tchen Kin-nan, l'initié taoïste. Sans nous astreindre à reproduire intégralement ce dialogue, qui comporte des longueurs fastidieuses, nous en citerons et commenterons ci-après les éléments les plus significatifs (3). Nous évoquerons ensuite les questionnaires d'autres organisations qui, s'ils sont toujours beaucoup plus fragmentaires, apportent parfois à celui-ci d'intéressants compléments.

***

A l'interrogatoire du *sien-hiang*, le *sien-fong* répond dès l'abord par un quatrain :

(1) Cf. *La Légende des Hong*, in *E.T.* n° 377.

(2) Le même titre est attribué par le poète taoïste K'iu Yuan à son guide spirituel dans le *Yuan-yeou*, la « Randonnée lointaine » (IVe siècle AC). Ce rôle d'introducteur existe également dans les organisations occidentales.

(3) Le texte intégral en est donné par Schlegel : *Thian Ti Hwui, the Hung League or Heaven-Earth League* (Batavia, 1866), monographie très complète dont il n'existe qu'une version française lithographiée grossièrement fautive, éditée par les services du Gouvernement Général de l'Indochine : *Thian Ti-Hioui, Association de Hung en Société du Ciel et de la Terre.*

R.3 - *Je suis réellement T'ien Yeou-hong*
Qui introduit les aspirants dans la loge,
Ceux qui sortent du Jardin des Pêchers avec [l'intention de se joindre à la fraternité,
Et qui désirent avec ferveur adopter le nom [de Hong...

T'ien Yeou-hong de Kao-ki est une personnage fabuleux de la légende, ancien ministre de l'empereur Tsong-tcheng des Ming, qui amena de nouveaux « soldats » à l'armée Hong. La *San-tien houei*, nous le verrons, joue sur le sens littéral du nom de ce personnage, qu'on peut lire : « Le Ciel protège Hong ».

La sortie du Jardin des Pêchers évoque le serment des trois « Frères Jurés » (Lieou Pei, Kouan Yu et Tchang Fei) à l'époque des Trois Royaumes (IIe siècle AD). En fonction du symbolisme chinois du pêcher — qui est « arbre de vie » — on peut y voir un « Jardin d'Immortalité », un Eden de la « nouvelle naissance », ce que les sociétés font parfois expressément (l'adoption d'un nouveau nom se réfère d'ailleurs à cette interprétation).

D.10 - *Savez-vous qu'il existe deux sociétés du Ciel et de la Terre, l'une puissante et l'autre sans importance ?*

R.10 - *Je le sais : celle de peu d'importance trouva son origine dans les eaux des* san-ho ; *l'autre trouve la sienne dans le Ciel...*

La première est la *San-ho houei*, ou Société des Trois Fleuves, que la *Hong-houei* ne paraît pas tenir en haute estime. Quelle que soit la valeur de ces « trois fleuves » (*cf.* R.149) il faut comprendre que la première organisation est d'origine terrestre, la seconde d'origine céleste.

R.32 - *L'origine du Ciel est parfaite,*
Celle de la Terre est majestueuse,
L'Homme est placé entre les deux.
Les trois puissances sont réunies ensemble : [une seule origine leur suffit.

Ce quatrain est une belle expression de la Grande Triade. Le « Trois Origines » (*San-yuan*) sont célébrées le 15e jour des 1er, 7e et 10e mois. La fête du 1er mois, qui correspond à l'« Origine supérieure » (*Chang-yuan*), et qui fut autrefois l'occasion de l'élection du Maître céleste taoïste (*T'ien-che*), est l'une des dates favorites des assemblées Hong. L'« origine » unique est évidemment *Chang-yuan*, c'est-à-dire l'« origine » céleste. *Yuan*, « ce qui est tout en haut de l'homme », étymologiquement proche du latin *caput* (Wieger, *Caractères chinois*) possède une signification « principielle » évidente, mais aussi celle de « couronnement » : c'est le commencement et la fin, car « le retour est mouvement du Tao ». L'achèvement est « retour à l'origine » (*houan-yuan*).

D.33 - *Où avez-vous acquis votre expérience de l'art militaire ?*

R.33 - *Au monastère de Chao-lin.*

D.34 - *Qu'y avez-vous appris en premier lieu ?*

R.34 - *En premier lieu, j'ai appris la boxe, qui m'a été enseignée par mes frères Hong...*

R.36 - *Les poings des braves et vaillants Hong sont renommés dans l'univers entier,*
Depuis la fondation du monastère de Chao-lin, le fait est bien connu.

On sait en effet qu'étaient enseignés au monastère de la légende la stratégie et le maniement des armes, ce qui peut s'entendre de diverses façons et notamment, nous l'avons dit, comme des pratiques d'exorcisme (les exorcistes de l'antiquité, comme les guerriers, juraient de ne revenir qu'après avoir « combattu jusqu'au bout » (Granet, *Civilisation chinoise*). Mais il semble y avoir là confusion délibérée avec le monastère homonyme du Ho-nan, où existait effectivement une école de « boxe » : Chavannes en a reproduit une image significative (*Mission archéologique dans la Chine septentrio-*

nale, Paris, 1913). Il pourrait d'ailleurs s'agir là d'une sorte de danse sacrée, de gymnastique rituelle, comme celle que pratiqueront les *Yi-ho kouan* (« Poings de Justice et de Concorde »), émanations du Lotus Blanc et origine des *Boxers*.

D.44 - *Etes-vous venu par terre ou par mer ?*

R.44 - *En premier lieu, je suis venu par terre ; j'ai pris ensuite un bateau...* (Le voyageur, entre trois routes, a choisi celle du centre, a rencontré un héron blanc (symbole d'immortalité), puis huit prêtres portant des objets rituels, évidente évocation des Huit Immortels taoïstes ; il a visité le temple de Ling-wang, traversé la montagne du Dragon Noir ; au pied de la montagne du Clou, il a trouvé un bateau — longue description de ce bateau merveilleux au 21 ponts, aux 21 cales, aux 72 coutures et aux 108 clous : l'une des cales contient du riz rouge, une autre la « Sainte Mère Kouan-yin » entourée des Frères Hong ; la cargaison est essentiellement constituée par du « bois rouge » et du « riz rouge » —.)

Nous ne répéterons pas ici ce qui a été dit à propos du *teou*. Rappelons seulement que le « riz rouge » est nourriture d'immortalité, que le « bois rouge » (bois de pin) est à la fois symbole d'immortalité (comme tous les résineux) et symbole de lumière (car on en fait des torches). Cette barque évoque tout à la fois l'Arche biblique ,contenant les germes de la restauration du cycle futur, la nef de Galaad portant le Graal, dispensateur d'abondance, et la barque solaire égyptienne, contenant le blé rouge. Au sujet de Kouan-yin, cf. R.259.

D.133 - *Où s'est ensuite dirigé le navire ?*

R.133 - *Vers la Juste Loge de la Grande Paix...* (Au cours d'une escale, le voyageur a découvert deux pots, respectivement, plantés de 36 et de 72 bambous rouges.)

On peut envisager ici, soit le « bâton rouge », dont l'usage rituel est la punition des coupables, l'expiation du mal, soit le bambou

lui-même, qui a parfois accessoirement un rôle symbolique d'expulsion des influences maléfiques. Chez les Taoïstes, les bâtons de bambous à 7 ou à 9 nœuds (nombre du Ciel) sont d'usage courant, les nœuds (qui rappellent ceux du *brahma-danda* hindou) étant les symboles de degrés spirituels. 36 et 72 sont le nombre du Ciel et celui de la Terre (leur somme, 108, étant le nombre de l'assemblée). Les grottes où on les découvre sont antichambres du monde des Immortels ; *t'ong* (caverne) signifie en même temps « pénétrer, comprendre (les choses cachées) ». Le « secret » paraît être celui de l'union du Ciel et de la Terre, qui conduit, selon les points de vue, à l'assemblée des Hong ou à l'immortalité.

R.149 - *Les eaux unies des trois fleuves coulent* [*depuis des siècles.*
Les voyageurs ne doivent pas se tenir à [*l'avant du pont,*
Mais celui qui a traversé et qui a bu l'eau [*des trois fleuves,*
Il lui est permis d'errer dans l'univers entier [*et de faire selon ses désirs.*

Selon R.10, ce ternaire pouvait être celui des trois grands fleuves de la Chine (Hoang-ho, Yang-tse et Kouang-si) ou de toute analogie locale, limitée par exemple au delta du Kouang-si : la signification pouvait en être alors la totalité de l'univers chinois, donc de l'univers terrestre.

Le sens est ici différent : la traversée d'un fleuve symbolise traditionnellement le franchissement d'une étape d'ordre spirituel : d'un domaine à un autre, d'un état à un autre. Soit par la convergence des trois éléments de la Triade ramenés à l'« origine » commune, soit par le franchissement de trois étapes dans le voyage initiatique, on parvient à l'état « inconditionné » qui rappelle celui des « Immortels terrestres », des *tchen-jen*.

D.150 - *Avez-vous traversé la rivière ?*

R.150 - *Oui.*

D.151 - *Combien d'entre vous l'ont traversée ?*

R.151 - *Vingt-et-un d'entre nous...*

21, qui est une « triade » (7 × 3), est un nombre symbolique fréquemment utilisé. On le retrouve dans le fameux nombre 3821, obtenu par la décomposition en ses éléments du caractère *hong* (= 3 - 8 - 20 - 1) (4). Comme *pa* (huit) et *pai* (cent) sont presque homophones, le nombre s'écrit aussi 321 : 3 et 21 sont les nombres-clés du voyage.

D.154 - *En quel point le navire a-t-il accosté ?*

R.154 - *Au marché de la Grande Paix...*

Traditionnellement, dit Granet (*Religion des Chinois,* p. 58) « les marchés sont des lieux de paix où la vengeance du sang est interdite ». Lieux d'échanges, on y pratiquait les rites permettant d'obtenir la pluie, la fécondité, l'influence céleste. Cf. le livre des Morts égyptien : « Je traverse le lac et atteins la cité de la Paix ». La « navigation » symbolique de saint Isaac de Ninive le conduit à la « Cité de la Vérité ». Dans la tradition biblique, le « séjour de la Paix » est *Salem*, résidence de Melki-Tsedeq, qui est aussi « Roi de Justice » (*Le Roi du Monde,* ch. VI). La « Suprême Paix » (*T'ai-p'ing*) est l'harmonie cosmique, l'union reconstituée entre le Ciel et la Terre, ce qu'est également la fin de la navigation de l'Arche.

D.160 - *Qu'avez-vous vu de plus ?*

R.160 - *J'ai vu un petit passage.*

D.161 - *Qu'y avait-il dans ce passage ?*

R.161 - *Un pont fait de deux planches.*

(4) Ce qu'attestait le quatrain suivant dans la légende :
« Le *troisième* mois voit fleurir les pêchers.
Les *huit* Immortels vinrent pour fixer la date.
Le *vingtième* jour, nous allons combattre Ts'ing.
Par *un* seul mot, pour toujours, notre sort est connu. »

D.162 - *De quoi étaient-elles faites ?*

D.162 - *La planche de gauche était en cuivre et celle de droite en fer...*

Rappel précis de la légende, et aussi du voyage initiatique au cours duquel les postulants ont « passé le pont » (*kouo-kiao*) (celui-ci était une voûte d'épées aux lames de fer et de cuivre alternées). L'alternance des deux métaux paraît être une survivance des antiques traditions métallurgiques et alchimiques ; fer et cuivre correspondent respectivement à l'eau et au feu, au nord et au sud, au noir et au rouge (qui sont les couleurs des deux premières loges de la *T'ien-ti houei*), au *yin* et au *yang ;* corrélation des contraires, ils paraissent exprimer l'union des « voies » du Ciel et de la Terre.

(Le pont est encadré par un prunier au 72 fruits et par un pêcher au 36 fruits, l'un et l'autre symboles de renouvellement et d'immortalité ; la suite du dialogue rappelle l'épisode du nuage jaune et noir de Chao-lin.)

D.205 - *Où êtes-vous allé après avoir franchi le pont ?*

R.205 - *A la porte Hong...*

(La porte est gardée par deux généraux, sabre en main, qui laissent entrer les seuls fidèles.)

D.211 - *Où êtes-vous allé après avoir passé la porte Hong ?*

R.211 - *Au Temple de la Fidélité et de la Justice...*

On suit ici le cheminement iniatique : après passage de la *Hong-men,* accès au *Tchong-yi tang*. La Fidélité (*tchong*) est la vertu essentielle de tous les « frères jurés », à l'image de leurs modèles, les compagnons de Lieou Pei. La Justice (*yi*) est leur but et leur moyen. C'est la devise de plusieurs héros légendaires et celle des « Piliers célestes » (*Tchou-t'ien*), défenseurs de la légitimité des Han. Un *Tchong-yi tang* existe aussi sur le mont Liang où, selon le *Chouei-hou tchouan*

(le récit du « Bord de l'eau »), les «108 chefs» accomplirent sous les Song le rite du serment de fraternité (ce récit est utilisé dans le rituel de la *Hong-pang*). Le mot hébreu *haq* (« Justice » et Vérité ») a pour nombre 108, remarque Guénon, « nombre cyclique fondamental » (*Roi du Monde*, ch. VI). Par ailleurs, dans la Kabbale, la Justice (*Tsedaqah*) est « indissolublement liée » à la Paix, l'une et l'autre étant de attributs du « Roi du Monde ». La « Maison de Justice » (*Beith-Din*) est une désignation du Centre spirituel suprême. Cf. la « Maison de la Grande Paix » (*T'ai-p'ing tchouang*) comme désignation de la Cité des Saules.

R.214 - *Devant le Temple de la Fidélité et de la Justice, il n'est pas de distinction entre [grand et petit.*
N'enviez pas les richesses, n'opprimez pas [le pauvre.
Qu'un traître viole le serment scellé de son [propre sang,
Il sera conduit hors de l'enceinte et mis à [mort.

Rappel de l'idéal social de l'organisation, dont l'égalitarisme se définit ici, il est vrai, par rapport à la fonction suprême. Le rejet dans les « ténèbres extérieures » se fait par la porte de l'est, qui est aussi celle de l'entrée : la « porte » comme passage du double courant retrouve ainsi son symbolisme complet, encore que le passage de la vie à la mort prenne un aspect irrémédiable d'interruption du cycle.

D.218 - *Où vous êtes-vous trouvé en quittant le Temple de la Fidélité et de la Justice ?*

R.218 - *Au cercle du Ciel et de la Terre...*

(L'entrée du *T'ien-ti k'uan* est, comme les précédentes, gardée par deux généraux. On y trouve l'épigramme suivante :)

R.226 - *Fondez l'univers* (ciel + terre) *et reformez-le.*

Brillez, dynastie Ming (soleil + lune), *afin de vous rendre maîtresse de l'empire.*

On remarque, d'une part, l'exacte correspondance du premier vers avec la formule hermétique *solve et coagula ;* secondement l'affirmation sans équivoque de *Ming* comme « lumière » ; la corrélation des deux expressions donne à la restauration de *Ming* une valeur cosmique.

D.227 - *Qu'y a-t-il à l'intérieur du Cercle du Ciel et de la Terre ?*

R.227 - *La Cité des Saules, le siège de la Paix Suprême...*

D.229 - *Qui fonda la Cité des Saules ?*

R.229 - *Un prince des T'ang la fonda, Wan Yun-long la restaura...*

La Cité des Saules apparaît clairement ici comme l'image du Centre spirituel. Son édification par un prince des T'ang correspond à celle du monastère de Chao-lin, lui-même « centre » symbolique. Sa restauration par Wan Yung-long (le premier *T'ai-ko*, « Grand Frère », de la société) est à la fois d'ordre « militaire » et spirituel (ainsi Galaad installant le Graal dans le « Palais spirituel », au centre de la cité de Sarraz). La Cité des Saules s'étend, en hauteur et en largeur, aux dimensions de l'univers : cf. la « Jérusalem nouvelle », qui s'étend jusqu'à « douze mille stades » et dont « la longueur, la largeur et la hauteur sont égales ». (*Apoc.* XXI, 16)

(Elle forme un carré à quatre porte cardinales, entouré de cinq murs doubles portant chacun un groupe de quatre caractères :)

R.236 - (1er mur) *L'admission de membres à la* Hong-houei (*est si agréable qu'elle*) *se mêle aux cieux.*

R.237 - (2e mur) *Obéissez au Ciel, pratiquez la vertu.*

R.238 - (3e mur) *Renversez Ts'ing, restaurez Ming* (Fan Ts'ing fou Ming).

R.239 - (4e mur) *Cour du Ciel, soyez le modèle de notre empire.*

R.240 - (5e mur) *Le nuage ami nous est d'un grand secours...*

R.242 - *Un nuage ami s'élève pur et blanc comme un présage heureux :*

L'antique siège de la maison de Cheou sera restauré...

La maison de Cheou est celle des Ming, fondée en 1368 par Cheou Yuan-chang. Celui-ci est considéré comme un ancêtre de la « famille Hong » en raison de son nom de règne : Hong-wou, et sans doute aussi de son rôle d'instrument des sociétés secrètes.

La Cité des Saules est gardée par les « Quatre Grands Loyaux et Sages » (*Sseu ta tchong hien*) : Han Peng garde la porte de l'est, Han Fou celle de l'ouest, Tchang Kouo celle du nord, Tcheng-Tien celle du sud.)

Il s'agit de personnages semi-historiques, liés par le serment des « frères jurés », et qui vécurent sous les T'ang, à la fin du IXe siècle. Cette nouvelle série de « gardiens de portes » confirme la remarque de Guénon selon laquelle il s'agit là d'une fonction de *kshatriya*.

R.259 - *La cité des Saules est habitée par Kouan ;*
On y trouve ce qu'on désire, y compris la
[Fleur rouge ;
Les Quatre Grands Loyaux sont là placés,
qui à droite, qui à gauche ;
Des pins, des cèdres, du papier monnaie
[ornent l'est et l'ouest,
Des boucliers, des épées précieuses attendent
[un millier de soldats,
Les cinq végétaux et les cinq fruits sont
[offerts aux cinq dragons,
Les bougies et les lampes jettent une vive
lumière: la place entière en paraît embrasée.

Les éléments de cette description se retrouvent avec précision dans la loge, voire dans le boisseau, symbole du « vase d'abondance ». Si Kouan-yin habite la Cité des Saules après avoir pris passage sur la barque merveilleuse, si on la trouve partout dans les loges, ce n'est pas comme aspect d'Avalokiteshvara — encore que les éléments syncrétiques ne soient pas à négliger systématiquement —. Elle est une figure taoïste de la Mère universelle, comme la *Wou-cheng laomou*, la « Vieille Mère sans origine » du Lotus Blanc.

Soulignons toutefois une certaine équivoque du texte : l'un des habitants non moins constants des loges est Kouan-ti, divinité de la guerre et patron des sociétés secrètes : il n'est autre que Kouan-yu, compagnon de Lieou Pei, personnification de la « loyauté » et de la « justice ».

Pins et cèdres (on lit ailleurs : pins et cyprès) sont des symboles d'immortalité qui précisent à nouveau la fonction de la Cité des Saules. Auprès des autels de la Terre, dit Confucius, « les Hia plantaient des pins et les Yin des cyprès. » (*Entretiens*, ch. 3). Ces autels avaient, notons-le, la même forme quadrangulaire — symbole de l'espace total — que la Cité des Saules.

R.293 - *Toutes les graines sont plantées dans la*
[Cité des Saules,
Le riz rouge y croît de toutes parts.
Si vous désirez connaître le nombre
d'arpents employés,
Sachez qu'il en est trois devant et quatre
[derrière.

Les « graines » contenues dans la Cité — dans le *teou*, dans l'Arche biblique — sont les « germes » de la restauration cyclique, les « germes » de l'immortalité.

D.294 - *Quelle est la chose la plus haut placée ?*

R.294 - *La lampe Hong est considérée comme la chose la plus haut placée...*

R.296 - *...La lampe Hong est la plus élevée, elle se tient au centre...*

La lampe « rouge » accompagne le *teou ;* elle a sept branches évoquant les sept étoiles de la Grande Ourse ; elle figure en conséquence la lumière céleste manifestée dans la Cité des Saules selon l'axe « central » de l'univers : c'est ainsi qu'elle « éclaire le fidèle ». Son éclat, dit une autre partie du rituel, « pénètre jusqu'aux Neuf Cieux » : c'est donc en même temps la « lumière » spirituelle de l'assemblée élevée jusqu'au « centre » du Ciel.

R.299 - *Le riz rouge est la chose la plus précieuse,*
[il abonde à la Cité des Saules
Et nourrit les fidèles qui se trouvent dans
[le Pavillon des Fleurs.
Cette chose précieuse provient uniquement
[de la puissance du Seigneur Ming,
Tout l'empire jouira de la Paix Suprême...

Confirmation de la valeur du riz rouge comme nourriture d'immortalité et de son origine surnaturelle, car il est produit par la « lumière », par la bénédiction céleste, comme la manne et comme la « nourriture » dispensée par le Graal. Le consommer procure la Paix universelle, conduit à l'état primordial.

R.314 - *Montons sur un cheval et rendons-nous à la limite du Ciel...*

Car le cheval, qui se transforme aisément en dragon, est la monture idéale des randonnées immortelles. Les héros de Chao-lin n'avaient d'ailleurs accepté de l'empereur que des chevaux ; les Ancêtres secondaires de la *T'ien-ti houei* étaient des « marchands de chevaux ».

R.317 - *Sur la montagne de Sao-lan est dressé le*
[bâton rouge.
Tous les frères en connaissent l'efficacité :
Les perfides, les déloyaux sont corrigés par
[lui,
Ils sont punis de cent huit coups...

Tel est en effet le rôle du « bâton rouge »

dans la loge, ainsi que celui des « officiers » chargés de l'utiliser, et qui portent le même nom. Le « bâton rouge » ou la « flèche rouge » sont parfois utilisés par les Esprits dans le même but (Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne,* p. 447). Ces armes évoquent manifestement la foudre, qui est aussi instrument de la justice céleste : « Si le tonnerre atteint et frappe, il corrige le mal. » (*Yi-king*). Les règlements intérieurs des sociétés mêlent volontiers les deux formes de sanctions : par la foudre et par le bâton, ou par l'épée.

D.322 - *Où vous êtes-vous trouvé après avoir franchi la porte de l'ouest ?*

R.322 - *Près d'un volcan.*

D.323 - *Qu'y avez-vous vu ?*

R.323 - *Une fournaise rouge...*

Une ordalie antique consistait à franchir une poutre de cuivre placée au-dessus d'un brasier (Granet, *Danses et Légendes,* p. 142). Dans certains cas, la « traversée du volcan » est effectivement représentée dans la loge par trois pierres entourées de braise, et pratiquée après le serment du sang. Il peut s'agir d'une vérification, d'une confirmation du nouvel état conféré par l'achèvement du cycle initiatique, compte tenu de ce que, selon Lie-tseu (ch. 2), le *tchen-jen,* l'homme parvenu au « centre », « traverse le feu sans être brûlé ».

D.331 - *Qu'y a-t-il derrière le volcan ?*

R.331 - *Le Pavillon des Fleurs Rouges...*

R.333 - *Dans le Pavillon des Fleurs Rouges est un*
[fourneau plein d'encens
Devant lequel cinq hommes se sont engagés
[et ont prêté serment.
Remplissez vos devoirs dans le temple de
[Kan-sou,
Là où se réunissent, venus des quatre mers,
[tous les héros Hong.

C'est lors de leur séjour au *Hong-houa t'ing* en effet que, selon la légende, les fondateurs

ont découvert le brûle-parfum de porcelaine et prêté le serment du « Jardin des Pêchers » : dernier rappel de ces épisodes, avant que soit renouvelé solennellement le rite dont il est dit fort explicitement que :

« Les frères ayant goûté le sang des Hong mêlé au vin, ils atteindront l'âge de cent quatre vingt dix neuf ans... »

***

Des questionnaires successifs de la *San-tien houei* (ou « Société des Trois Points ») (5), nous retiendrons d'abord la formule :

— *D'où viens-tu ?*

— *Je viens de l'Est.*

qui, outre son allusion au cycle solaire, rappelle l'interrogation maçonnique :

— *D'où venez-vous ? De la Loge de saint Jean.*

On retrouve les mêmes mots dans la *Hong thuan môn* viêtnamienne, filiale ultramarine de la loge de Canton de la *Hong-houei* (*Hong-chouen tang :* « Loge de l'Obédience à Hong ») :

D. — *D'où venez-vous ?*
R. — *De l'Est.*
D. — *Où allez-vous ?*
R. — *Chercher des frères.*
D. — *Etes-vous fidèle ?*
R. — *Fidèle et dévoué.* (6)

« *Qui est-tu ?* », questionne encore le *sien-hiang* de la *San-tien houei* (à la façon du Livre des Morts égyptien : « Qui es-tu ? Quel est ton nom ?... Qu'as-tu trouvé sur ton chemin ?... »). A quoi le *sien-fong* fait la noble réponse :

(5) Il serait bien entendu tout-à-fait erroné de rechercher là une correspondance quelconque avec le symbolisme occidental. Trois points, constituant les sommets d'un triangle, sont un symbole de la Triade. Les sociétés placent au centre, le caractère *hong*.

(6) Cf. Coulet, *Les sociétés secrètes en Terre d'Annam* (Saigon, 1926).

— *Je suis T'ien Yeou-hong de Kao-ki.*

D. — *Pas de vantardise : personne ne se nomme T'ien. Où es-tu né ?*

R. — *Je suis un haut fonctionnaire du palais de Tsong-tcheng. Juste et fidèle de cœur et d'esprit, je travaillerai à la revanche, à la restauration de Ming. Le Ciel sera mon père, la Terre sera ma mère, le Soleil mon frère, la Lune ma sœur. Le Ciel sera gouverné par Hong. Soleil et Lune, cela fait* Ming. *C'est pourquoi je me nomme T'ien Yeou-hong, car le Ciel doit protéger les Hong.*

Personne ne se nomme *T'ien*, car ce nom est celui du Ciel. Tsong-tcheng est un empereur Ming dont Tchou Tchouen-mei, dans la légende, prétend être le descendant. Son ministre, miraculeusement apparu à Kao-ki, est l'artisan privilégié de la « restauration », le symbole de la « loyauté » et de la « justice ». La vénération du Ciel et de la Terre comme père et mère est de tradition constante, et se réfère naturellement à la Grande Triade. Une telle filiation cosmique n'en évoque pas moins la *Table d'Emeraude* hermétique : « Le Soleil est son père, la Lune est sa mère... », ce que le *Chouei-hou* applique d'ailleurs littéralement aux « 108 chefs » du Liang-chan. Le symbolisme du caractère *ming* ici rappelé, l'est plus explicitement encore dans un autre questionnaire où nous lisons : « Mes yeux figurent le caractère *ming* » (car ils sont le soleil et la lune). La dernière phrase est un jeu de mots sur la signification littérale du nom : *T'ien yeou Hong* peut en effet se lire : « le Ciel protège Hong ». C'est un nom purement symbolique.

— *Où êtes-vous né ?* interroge un autre formulaire.

R. — *Je suis né sous les pêchers, au Pavillon des Fleurs Rouges.*

D. — *A quelle date ?*

R. — *Le 25° jour du 7° mois de l'année* kia-yin.

Cette date — qui correspond au serment légendaire de Wan Yun-long — est confirmée par le rituel de la *San-lien houei :* « Le 25ᵉ jour du 7ᵉ mois sera l'anniversaire de notre nouvelle naissance. » S'il en était encore beoin, l'universalisme du langage symbolique utilisé par la *T'ien-ti houei* trouverait ici sa démonstration.

Pierre GRISON

LES LIVRES

JEAN TOURNIAC, *Symbolisme maçonnique et tradition chrétienne* (Dervy-Livres, 1965).

M. Jean Tourniac a consacré à la Franc-Maçonnerie un ouvrage intéressant ceux qui, à propos de cette institution, tâchent à tirer, de façon rigoureuse, les conséquences de l'oeuvre de René Guénon. C'est d'ailleurs dans cette dernière que les travaux de l'auteur ont, pour une large part, trouvé leur origine. Ils ont eu pour objet de rechercher et mettre en évidence quels liens unissent la Maçonnerie à la tradition chrétienne. C'est-à-dire que l'auteur a entendu, tout à la fois développer certaines des implications de leur héritage médiéval commun et montrer les fondements et la permanence de la compatibilité entre appartenance maçonnique et vie chrétienne.

La matière du volume est constituée par des articles parus en revue et qui, sans grands remaniements, ont été regroupés en trois parties, de façon à constituer «un itinéraire spirituel d'Israël au Christ». Tel est en effet le sous-titre de l'ouvrage, assorti, il est vrai d'un point d'interrogation dont il est permis de penser qu'il est de simple forme.

Par «Israël» l'auteur désigne visiblement une large part de ce qui dans la Maçonnerie est d'origine pré-chrétienne ou se réfère aux connaissances de caractère cosmologique qu'elle doit véhiculer normalement. De là vient la place importante qui est faite, dans la première partie, à l'aspect «technique» des rites et processus maçonniques, qui considéré en lui-même est indépendant de l'intégration de l'Art Royal dans la perspective chrétienne ; mais de là aussi vient la préoccupation de l'auteur de déterminer quel usage peut être fait de ces rites et de ces techniques après que cette intégration soit intervenue, ce qui est le cas depuis l'époque médiévale.

C'est aux modalités symboliques du «passage» d'un Testament à l'autre qu'est consacrée la deuxième partie centrée sur le symbolisme des deux Saint Jean, témoins privilégiés des deux formes de ce qui pour le chrétien est une Alliance unique.

Quant à la troisième partie, «Art Royal et Art Spirituel», elle concerne directement les principales conséquences de l'insertion de la Maçonnerie dans la Chré-

CONSIDÉRATIONS SUR LE BOISSEAU

Nous avions proposé, en présentant la *Légende des Hong*, quelques réflexions sur le symbolisme chinois du Boisseau (1). Il ne nous semble pas inutile de revenir de façon plus complète sur un sujet qui, plus que tout autre, démontre la survivance, en des organisations dont la finalité n'est plus guère que sociale et politique, d'un symbolisme authentiquement initiatique.

Le Boisseau des sociétés secrètes relevant de la *T'ien-ti houei* est nommé *teou* (vietnamien : *dàu*). L'étymologie du caractère ne semble donner d'autre indication que celle d'une mesure effective de capacité : c'est le récipient qui contient dix *cheng*, dix « louches », contenant elles-mêmes chacune dix « poignées » ; le radical a toutefois le sens général de « mesurer, disposer », ce dont nous verrons l'intérêt dans l'application du symbole au plan cosmique. La contenance du *teou* — actuellement de 10,31 litres — avait été normalisée dès l'époque Han, en rapport avec le *houang-tchong* (« cloche jaune »), le tube qui était aussi à la base de l'harmonie musicale (2). Ce sens de la concertation des rythmes microcosmiques, et de leur harmonie avec ceux du macrocosme est, on le sait, l'une des constantes de la civilisation chinoise antique. Le boisseau servait alors à la perception de l'« impôt céleste » par les communautés taoïstes, le 7[e] jour du 7[e] mois de chaque année : d'où l'appellation de « Doctrine des Cinq Boisseaux » qui était celle du Taoïsme ; d'où aussi celle — dépourvue de tout symbolisme — de *mi-tsei*, ou « voleurs de riz », attribuée à ses sectateurs... Il semble que l'usage rituel du boisseau soit ancien : il est dit en effet que Li Che-min, qui unifia la Chine à la fin du VII[e] siècle et devint l'empereur T'ai-tsong des T'ang, offrit un boisseau au monastère de Chao-lin (le célèbre monastère *tch'an*

(1) *La Légende des Hong*, in *Et. Trad.* n° 377.
(2) *Cf.* Granet, *La Pensée chinoise*, pp. 214, 276 ; Soothill, *The Hall of Light*, p. 212.

du Ho-nan, et non celui de la légende). On notera au passage que l'équivoque entre les deux sites est fréquemment entretenue, et que certaines traditions font de la légende le démarquage d'événements historiques remontant à l'époque T'ang.

Le *teou* des sociétés secrètes est le centre de la « Cité des Saules » et aussi son symbole, de même que la Cité des Saules figure la loge tout entière ; l'ambiguïté du langage des sociétés sur ces deux plans n'est pas dépourvue de signification. Les caractères *mou-yang tcheng* (« cité des saules ») s'inscrivent ainsi sur le boisseau lui-même et, lorsque les nouveaux adeptes, à l'issue de la cérémonie introductive, soulèvent le *teou*, ils accompagnent ce geste de la formule :

> « Aujourd'hui nous soulevons la Cité des Saules pour abattre *Ts'ing* et restaurer *Ming*. »

Lorsqu'on sait que *Ming* est moins une dynastie historique que la « lumière », sa « restauration » ne peut manquer d'évoquer ici la révélation de la lumière placée « sous le boisseau » : les initiés libèrent en effet la première en soulevant le second. Le *teou* apparaît donc dès l'abord comme le siège de la connaissance, comme le symbole d'un centre spirituel, et d'autre part comme celui du « séjour d'immortalité » auquel conduit le voyage initiatique. Les divers objets associés au boisseau précisent ou diversifient ces significations. Il contient, entre autres choses, des morceaux de bois « rouge » (en réalité du bois de conifère, symbole universel d'immortalité, et qui peut en outre servir à faire des torches, associées au symbole de la lumière) ; un nécessaire à bétel, dont chaque élément possède une signification conventionelle (la noix d'arec est le prince, la chaux le commandant en chef, les feuilles de bétel les provisions, les spatules à chaux des épées ; mais le bétel est en outre, en Extrême-Orient, un symbole d'union). Le quatrain qui le concerne s'exprime ainsi :

> A l'intérieur de la loge, les greniers sont bondés de provisions,
> Les épées précieuses brillent et sont plantées dans le boisseau ;
> Comme des phénix qui jettent le regard vers le soleil, les frères, eux, se tiennent alentour ;
> Sur les marches dorées ils sont assemblés, afin de fonder les liens et les vertus.

On relève ici les notions de « vase d'abondance », de « justice et de loyauté », en même temps que de

« lumière » pénétrante (épées brillantes, analogues à l'éclair), enfin d'aspiration à la « renaissance » initiatique (phénix), à l'immortalité. On trouve en outre dans le boisseau un dais de soie jaune, emblème de souveraineté, des fils de soie des cinq couleurs, dont le rythme quinaire est celui des éléments, des dimensions de l'espace, et aussi de la *T'ien-ti houei*. La lampe *Hong*, la lampe « rouge », lui est parfois associée (elle se trouve, de toute façon, dans la Cité des Saules) : désignée comme étant l'instrument du discernement, cette lampe paraît être, nous l'avons déjà noté, une manifestation symbolique de l'influence céleste dans la loge, mais elle est surtout celle de la lumière car, « une fois allumée, elle éclaire le fidèle ».

Le *teou*, contient encore onze drapeaux : au centre, la bannière du commandant en chef ou *T'ai-ko* (« Grand Frère »), mentionnant son titre ; de part et d'autre, cinq drapeaux rappelant les cinq « Ancêtres » fondateurs et les cinq « Ancêtres » secondaires. Le total, 11, est le nombre de l'union « centrale » du Ciel et de la Terre, celui par lequel « se constitue dans sa perfection », dit le *Ts'ien Han chou* (Histoire des Han antérieurs), « la Voie du Ciel et de la Terre », ce qui peut passer pour une véritable devise de la T'ien-ti houei (3). En outre, la bannière est emblème, signe de ralliement, instrument de convocation et aussi de protection ; le caractère *wou* qui la désigne est homophone de celui qui signifie l'être, l'essence ; c'est la présence réelle et protectrice de l'Ancêtre dans la loge.

Surtout, le boisseau est rempli de riz rouge. Le riz est nourriture de vie, symbole de richesse et d'abondance : il est d'origine supra-humaine : ainsi qu'en témoignent toutes les légendes de l'Asie orientale, avant la séparation du Ciel et de la Terre, le riz poussait et emplissait les greniers spontanément ; comme on va le voir, la réunion étant accomplie, le phénomène se renouvelle. Le riz est nourriture d'immortalité : c'est pourquoi, dans l'antiquité, la bouche du cadavre était emplie de riz — et de jade — ; il est nourriture spirituelle ; on lit en effet dans le rituel d'entrée :

> « Le riz rouge est la nourriture la plus précieuse, il abonde à la Cité des Saules,
> il nourrit les Frères qui se trouvent dans le Pavillon des Fleurs,
> il provient exclusivement de la puissance du Seigneur Ming... »

(3) Granet, *op. cit.* p. 199.

c'est-à-dire de la Lumière. Le Pavillon des Fleurs Rouges (*Hong-houa t'ing*) est le lieu de l'union et celui du serment, de l'engagement sur la voie initiatique. Rouge est le riz : couleur faste, couleur du sud et du feu, couleur des Hong ; mais on rappellera surtout qu'anciennement le riz se transmutait en poudre de cinabre (sulfure *rouge* de mercure), élément fondamental de l'alchimie chinoise : cette opération était une étape de la sublimation de la nourriture corporelle en nourriture spirituelle, sublimation que l'initiation des Hong est censée réaliser à son tour (4).

Si nous tentons de résumer les éléments qui nous sont successivement apparus, nous pouvons noter un certain nombre de correspondances évidentes :

— le *teou* est le « vase d'abondance » et le centre spirituel vers lesquels mène la quête initiatique aux multiples épisodes : il est ainsi comparable au Graal ;

— il est le réceptable des « graines », des « germes » de la connaissance, qu'à la fois il conserve en vue de leur développement et protège contre les dangers du dehors, en quoi il est comparable à l'Arche sous ses deux aspects : à l'Arche biblique : le rituel ne déclare-t-il pas que le riz rouge est contenu dans un merveilleux navire où Kouan-yin a pris place, et qui vogue vers le séjour de la Suprême Paix? Le *teou* n'est-il pas en outre le signe de l'union reconstituée entre le Ciel et la Terre? Le signe de l'Alliance évoque par ailleurs la seconde Arche, celle des Hébreux : elle est la source de « toutes les Puissances », écrit Louis-Claude de Saint-Martin, ce qu'est également le *teou* ; n'est-il pas dit par ailleurs que de la nourriture des Frères par le riz rouge du Boisseau naîtra dans tout l'empire la « Suprême Paix » (*t'ai-p'ing*), tandis que se manifeste sur l'Arche d'Alliance la *Shekinah*, qui est littéralement la « Grande Paix »? (5).

(4) Dans le *Livre des Morts* égyptien, la nourriture d'immortalité est le blé *rouge* (c'est-à-dire en réalité l'orge). Comme on l'a déjà noté, cette opération rappelle l'accession à l'état d'« Homme universel » : en mode hindou, c'est *Vaishwânara*, aspect d'*Agni*, régent du Feu ; l'hermétisme islamique le désigne comme « Soufre rouge » ; il correspond à l'« œuvre au rouge » de l'alchimie occidentale et s'identifie au phénix.

(5) On brûle de l'encens devant le *teou* comme on le faisait devant l'Arche. La double notion d'arche et de nacelle salvatrice se retrouve dans le symbole coranique du *tâbût*, auquel le *teou* est également comparable (cf. *Le Coffre d'Héraclius et la tradition du « Tâbût » adamique*, par M. Vâlsan. *Et Trad.* nos 374-375). Mais la *Shekinah* réside en même temps dans le

— outre les analogies relevées entre le riz rouge et la *rubedo* hermétique, le *teou* contient, tout comme l'*athanor* des alchimistes, l'« embryon de l'Immortalité ».

***

Le rôle du Boisseau comme point d'application de l'Activité céleste s'exprime plus nettement encore par une autre analogie : *teou* est le nom de la Grande Ourse, ainsi que l'a déjà souligné René Guénon (6) ; on le nomme aussi *Peï-teou* (vietnamien : *Bac Dâu*) : « Boisseau boréal ». Si Li Che-min offrit un *teou* au monastère de Chao-lin, c'était en l'honneur de la constellation du même nom. La Grande Ourse est le « Faîte du Ciel » (*T'ien-ki*), le « Palais central » siège du Suprême Un (*T'ai-yi*). Le Boisseau, écrit Sseu-ma ts'ien, « est le char du Souverain (c'est-à-dire de *T'ai-yi*, figuré par la Polaire) ; il se meut au centre, il gouverne les quatre orients ; il sépare le *yin* et le *yang*; il détermine les quatre saisons ; il équilibre les cinq éléments ; il fait évoluer les divisions du temps et les degrés de l'espace ; il fixe les divers comptes. »

On observe en effet que, outre sa révolution quotidienne qui en fait un signal horaire, la Grande Ourse effectue une révolution annuelle autour de la Polaire, et qu'au début de chaque saison, le « manche du Boisseau » désigne ainsi un point cardinal différent : « Quand le manche est pointé vers l'Est, écrit Ho Kouan-tseu, c'est le Printemps dans l'univers entier ; quand le manche est pointé vers le Sud, etc. » : c'est ainsi que le manche du Boisseau « fait tourner la manifestation tout entière », comme on le dit dans le *Traité de la Fleur d'Or*, et qu'il opère la révolution du *yin* et du *yang*. Aussi la circumambulation de l'empereur dans le *ming-t'ang* se faisait-elle en correspondance avec celle de la Grande Ourse dans le ciel, et par observation directe de celle-ci à

cœur : aussi le *teou* — comme le Graal — peut-il être rattaché au symbolisme du cœur. Mais d'une autre façon, la Cité des Saules elle-même peut-être considérée comme correspondant à la « caverne du cœur » contenant le « germe », à la « Cité divine » (*Brahmapura*) de la tradition hindoue, au *garbhagrinu* du temps contenant la *linga*. René Guénon (*Symboles fondamentaux*, p. 42) cite une tradition selon laquelle c'est la Table Ronde qui représente le cœur.

(6) La Grande Triade ch. XXV.

partir du *ling-t'ai*, la tour des influences célestes (7). Autre « centre du monde », le *teou* est théoriquement équidistant des quatre portes cardinales de la loge, ornées de calebasses qui sont symboles d'abondance et d'immortalité, et représentent en quelque sorte la fructuation aux quatre orients des « graines » contenues dans le boisseau. Ces portes correspondent bien entendu aux quatre saisons (l'entrée se fait par l'Est qui est printemps, renaissance, « ébranlement »... mais aussi aux quatre éléments : Bois à l'Est, Feu au Sud, Métal à l'Ouest, Eau au Nord, la Cité des Saules correspondant à l'élément central et royal : la Terre. La correspondance s'organise donc parfaitement entre le Boisseau stellaire, « centre » du Ciel, et le boisseau symbolique, « centre » de la Terre : placé dans le vide au moyen de la roue cosmique, il est la synthèse des directions de l'espace et l'origine des rythmes du temps ; il s'identifie à *tchong-yong*, l'Invariable Milieu.

Une telle correspondance a cependant d'autres motifs que les cycles astronomiques et saisonniers. Guénon a rappelé la dénomination de *saptariksha* donnée à la Grande Ourse dans la tradition hindoue : elle apparaît ainsi comme la demeure des sept *Rishi*, témoins de la sagesse des cycles antérieurs. On retrouve ici encore le symbolisme de l'Arche et, en analogie avec le *teou*, celui du « séjour des Immortels » (ce peut être l'une des raisons pour lesquelles les sept étoiles sont parfois figurées sur les cercueils) (8). Sseu-ma Ts-ien identifie les sept étoiles

(7) Influences qui, soit dit en passant, se manifestent étymologiquement par la chute de la pluie. On notera aussi que *t'ai*, la « tour », désigne secondairement la Grande Ourse, comme point élevé, « faîte » du ciel. On pourrait objecter qu'en réalité ce « faîte » ne peut être que la Polaire elle-même (c'est elle qui selon Sseu-ma ts'ien, « se nommé *T'ien-ki*). Mais la Polaire chinoise a longtemps été une étoile du Boisseau (*teou-mon*), si bien que la constellation s'identifie à l'étoile comme la cité des Saules au boisseau. Tchouang-tseu (ch. 6) désigne effectivement le *teou* comme étant le pôle.

(8) On comprend aussi pourquoi la religion populaire a fait de *Pei-teou* le gardien de la destinée des hommes, adjoint à l'Empereur de Jade.

Le Seigneur Grand-Un (*T'ai-yi*) dit encore un texte d'époque Han, tient dans la main gauche « le manche des sept étoiles du Boisseau, dans la main droite le premier filet de la Constellation boréale » (étoile polaire) (*Livre suprême de la Garde du Cinabre originel*, d'après Maspéro, *Le Taoïsme*, p. 122). Ce qu'on rapprochera de *Apoc*. I, 16 : le Christ du Nouvel Avènement « tient dans sa main droite sept étoiles. »

Pour faire appel à *T'ai-yi*, on confectionne un étendard sur

— qu'on désigne aussi sous les noms de « Sept Luminaires » ou de « Sept Fleurs » (8 *bis*) aux « Sept Recteurs », lesquels sont mis en rapport avec les sept ouvertures du corps, et surtout avec les sept ouvertures du cœur : « Le cœur a sept ouvertures, conclut tout naturellement une formule ancienne, *puisque* la Grande Ourse a sept étoiles ». Ce qui nous ramène par un détour à l'identification du *teou* et du cœur. Les sept ouvertures du corps rappellent la légende du Chaos (Houen-touen), roi du *Centre,* que conte Tchouang-tseu (ch. 7) : le Chaos ayant mérité d'entrer parmi les hommes, les sept ouvertures lui furent percées à raison d'une par jour : il mourut le septième jour, c'est-à-dire qu'il cessa d'être comme tel, le septénaire des ouvertures exprimant la perfection « centrale » de la manifestation, l'achèvement de l'ordonnance du monde. On pourra noter à ce sujet que certaines danses sacrées du Taoïsme, dont le rôle est aussi d'ordonnancement cosmique, reproduisent le schéma de la Grande Ourse (9).

Le symbolisme de la constellation est en outre utilisé dans certaines démarches spirituelles : l'une des méthodes taoïstes pour « garder l'Un » *(cheou-yi)* consiste à se concentrer « sur les sept étoiles de la Grande Ourse : peu à peu elles descendent sur le haut de la tête. » (10). Ce point d'aboutissement est la « barrière du Ciel » *(t'ien-kouan)*, vers laquelle s'élève le « souffle interne », par lequel s'échappe l'« embryon de l'Immortel » (en mode hindou, la « couronne de la tête », le « lotus aux mille pétales » *(sahasrâra-padma)*, où aboutit le courant ascendant de la *kundalinî*) ; c'est le point par où l'homme cosmique touche au ciel, car la « barrière » *(kouan)* livre le passage plutôt qu'elle ne l'interdit. Ainsi parvenu à l'état « central », identifié à l'Axe du Monde, le point céleste avec lequel il prend contact est la Polaire, le « pivot » *(chou)*, origine de cet axe (11). Que signifie ici le *teou,* « cœur » de la Cité des Saules? A l'aplomb luimême de son homologue céleste, il est la trace de l'Axe au « centre du monde ». Et l'on peut dire que l'allumage des sept lumières de la lampe *Hong,* celle qui « éclaire le fidèle », signifie bel et bien la descente, au centre de la loge, des sept étoiles du Boisseau, signe à la fois de l'union du Ciel et de la Terre « en leur centre », de l'ordonnancement du monde qui est le but des sociétés secrètes, et de l'union ou Suprême Un par la connaissance illuminative, qui est le but de l'initation.

Pierre Grison.

lequel sont figurés le soleil, la lune et la Grande Ourse *(Hom Trouti Kou-cha)*. Dans le sacrifice royal du *Nam-Giao*, qui vise à la confirmation périodique des rapports entre la Terre et le Ciel, est aussi utilisé un étendard figurant la Grande Ourse (Cadière, *Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens*, t. I, p. 88).

(8 bis) Le « dais aux sept fleurs » n'est peut-être pas sans analogie avec le « dais royal » de la Cité des Saules, qui serait alors symbole du Ciel.

(9) Cf. Kaltenmark, *Lao-tseu et le Taoïsme*, p. 165. A noter que le *teou* ne s'ouvre, lui, que vers le haut, c'est-à-dire à l'influence céleste. Mais il n'est peut-être pas indifférent de signaler que, dans les représentations qui en sont couramment données, il porte sept caractères.

(10) Maspéro, *op. cit.* p. 143.

(11) L'identification de celle-ci au « pôle céleste » est commune à plusieurs traditions. Guénon a remarqué *(La Grande Triade*, ch. XXV) qu'un fil de plomb, image de l'Axe du Monde, était parfois suspendu à l'étoile polaire figurée par la lettre G au plafond de certaines loges maçonniques ; que d'autre part, la Grande Ourse était souvent représentée au plafond de telles loges.

Il faudrait encore citer, au sujet des rapports de la Grande Ourse et de la balance, traités par Guénon, cette phrase du rituel qui les confirme : « Cet instrument (la balance) est magnifique et aussi brillant que les étoiles et les constellations. » Symbole, dans la loge, de « justice et de loyauté » elle pèse le poids relatif du *yin* et du *yang*, de *ts'ing* et de *ming*.

LA CAILLE ET LE LOUP

Nous avions signalé ici même, lors de sa parution, l'intérêt d'une étude de M. Christinger consacrée à la « délivrance de la caille » (1). Ce symbolisme mérite d'être précisé et complété sur quelques points importants.

Le travail de M. Christinger était fondé sur plusieurs passages du *Rig-Veda*, qui font état de la caille « délivrée de la gueule du loup » par les *Ashvin*. Il faut d'abord rappeler que ces divinités hippomorphes, qui tirent leur nom de *ashva* (= cheval), sont fils jumeaux d'un cheval et d'une jument — l'un et l'autre symboles solaires affirmés —, et époux communs de *Sûryâ*, qui est la fille du soleil. *Ashvatta*, la « station du cheval », est un aspect de l'Arbre du Monde : c'est en fait la « station du soleil », car le « char du soleil » est tiré par des chevaux. Nous sommes donc en présence d'un symbolisme solaire évident et répété, d'autant que les déplacements cycliques des *Ashvin* sont liés à l'alternance du jour et de la nuit. L'interprétation la plus immédiate en découle : la caille est la lumière diurne libérée de l'obscurité, tirée de sa « prison » nocturne par les « chevaux » divins.

On notera toutefois qu'*ashva* a le sens littéral de « pénétrant » : sa pénétration est celle de la lumière — physique et intellectuelle —, ce qui correspond exactement au symbolisme de *Garuda*, la monture solaire de *Vishnu*. Or *Garuda* reçoit parfois le nom d'un cheval solaire védique : *Târkshya*. Il faut ajouter, à l'appui de cette remarque, que les parents équidés des *Ashvin* sont *Samjnâ* et *Dharma* (ou *Vivasvat*), la Connaissance et la Loi : on voit de quelle nature sont les « chevaux » qui révèlent la lumière.

(1) *La Délivrance de la caille*, par R. Christinger, in *Asiatische Studien - Etudes asiatiques* n° 1-4/1963 (Francke-Verlag, Bern).

M. Christinger, rapprochant le nom sanscrit de la caille (*vartikâ*) de son nom grec (*ortyx*), rappelle qu'Ortygie, l'« île aux cailles », est la patrie d'Artémis et d'Apollon, dont l'alternance n'est pas sans rapport avec celle des *Ashvin*, outre qu'Ortygie-Délos est aussi liée au mythe de la sortie du Labyrinthe. Mais plus troublante encore est la légende d'Amphion et Zéthos, nés d'Antiope et de Zeus sous la forme d'un satyre, et libérant leur mère tenue prisonnière par son oncle Lycos, le « loup ».

Dans ce cas, dans celui de la caille védique, dans celui aussi de plusieurs contes occidentaux, le loup apparaît sous son aspect maléfique — dont on doit aussitôt souligner qu'il n'est pas le seul : en d'autres circonstances, il est symbole de lumière et se rapporte, précisément, à Apollon : contrepartie exacte, donc, de l'interprétation présente. On le voit ici, soit gardien féroce, soit monstre « avaleur ». Dans la mythologie scandinave, la gueule du loup Fenrir est l'instrument de la réintégration cyclique. C'est son rôle aussi, de toute évidence, dans le mythe védique des *Ashvin*, qui doit cependant être considéré sous son double aspect : le loup avalant la caille, c'est la nuit, l'« angoisse », la descente aux enfers, mais aussi la rentrée dans la caverne originelle, le *regressus ad uterum*, le *pralaya* cosmique ; la délivrance de la caille est l'avènement du jour, de la lumière initiatique, la « nouvelle naissance », le *kalpa* (2). Ces notions générales appellent deux séries de remarques relatives, les unes au symbolisme cosmique — et ce sera le rappel d'éléments connus —, les autres au symbolisme de la caille en Extrême-Orient.

Ce que nous venons de dire du loup avalant la

(2) Autre thème védique : *Trita*, associé d'*Agni*, est vainqueur du monstre tricéphale *Vishvarûpa*, frère de *Samjnâ*, la Connaissance, mère des *Ashvin*. Des têtes tranchées sortent des vaches, qui sont des rayons de lumière. On se souviendra, parallèlement, du thème chinois de la « restauration de *Ming* », déjà traité dans notre article : *Fan Ts'ing fou Ming* (E.T. n° 399). Cette libération, c'est encore Amaterasu sortant de la caverne, mais aussi Jonas vomi par la baleine, Orphée ou Izanagi surgis des enfers... Il est au moins curieux de noter que Mgr Devoucoux fait du loup le synonyme de *kalpa*.

caille l'identifie au « glouton », *kâla-mukha* en Inde, *t'ao-tie* en Chine ; c'est *Rahu*, le démon de l'éclipse dévorant le soleil ; c'est le *makara* zodiacal, auquel nous allons revenir dans un instant. Mais rappelons à nouveau que la gueule du monstre livre passage dans les deux sens : de la vie à la mort, et de la mort à la délivrance. La caverne est matrice cosmique et antichambre du Ciel ; l'entrée dans la gueule du loup est la condition préalable à la régénérescence. La fonction du loup dévorateur est donc ambivalente, et non seulement néfaste ; le loup et la caille ne sont pas antagonistes, mais complémentaires. La caille libérée sera de nouveau, nécessairement, avalée par le loup : ainsi se referme le cycle, ainsi s'achève, disent les Chinois, le « mouvement du *Tao* ».

Nous venons d'évoquer le *makara* : celui-ci correspond au Capricorne, donc, au solstice d'hiver, origine de la courbe ascendante du cycle annuel, « porte solaire » et « porte des Dieux » : c'est, une fois encore, un monstre ambivalent par excellence (3). Or le « Loup céleste », est, en Chine, le « gardien » de la Grande Ourse, et correspond semblablement au nord, au froid, à l'élément eau, à la couleur noire (4), tandis que la caille, « oiseau rouge », correspond au sud et au feu, désigne l'étoile centrale du Palais de l'Eté (*Niao*), ainsi d'ailleurs que l'ensemble des mansions de ce Palais, Tête, Cœur et Queue de la Caille (*Chouen-wei, Chouen-ho, Chouen-cheou*). Si l'on veut préciser cette identification, on se souviendra qu'un linteau provenant du *stûpa* de Bharut représente un *makara* sauromorphe la gueule ouverte, avalant — ou libérant — un oiseau : le parallèle est trop évident pour n'être pas significatif.

Si l'étymologie des mots *vartikâ* et *ortyx*, sollicitée par les auteurs, n'est pas sans évoquer les mouvements cycliques (de *uert* = revenir, retourner) (5), son

(3) M. Christinger note que la même racine *ya* (= aller) se retrouve dans *vartis*, la course du soleil (proche de *vartikâ*) et dans le nom de Janus.

(4) Soulignons que M. Christinger rapproche, sans arguments convaincants il est vrai, la forme de la Grande Ourse de celle de la caille.

(5) Ce sens est aussi celui de *fan* dans la formule traditionnelle *Fan Ts'ing fou Ming*.

attribution s'explique sans doute par les mœurs de la caille observées de toute antiquité : « Sa couleur, dit un vieux texte chinois, est rouge jaunâtre ; elle est hérissée en haut et chauve en bas. Elle apparaît avec l'été et disparaît à l'automne. En volant, elle se tient près des plantes. Tout ceci est semblable à la nature du Feu. » C'est un oiseau migrateur dont le retour signifiait, dans la Chine ancienne, celui de la belle saison ; elle était, au même titre que l'hirondelle, la messagère du printemps. Aussi les joutes printanières — rites traditionnels du renouveau — figuraient-elles la quête amoureuse des cailles (ou des perdrix, ou des oies sauvages, dont la signification est analogue). En hiver, la caille était censée se transformer en mulot ou en grenouille. Le rythme saisonnier, le va-et-vient des oiseaux migrateurs, est une image de l'alternance du *yin* et du *yang*. Il se complète ici par la mutation de l'oiseau céleste en animal aquatique ou souterrain : les deux aspects, on ne le soulignera jamais trop, sont interdépendants : le soleil levant est issu des eaux abyssales, du « gouffre » oriental ; encore l'« abîme » originel (*k'an*) est-il le signe du nord ; le séjour de la mort, aquatique et souterrain, est au nord, correspondant à minuit et au solstice hivernal, plein *yin*, mais origine de l'ascension du *yang*. La mansion du solstice d'hiver est une cavité sombre, le creux d'un arbre (*Hiuan-hiao*), mais sur les branches de l'arbre s'élèvent et fructifient les soleils — et se posent les oiseaux du Ciel — Si la caille se transforme en mulot, le mulot est à l'origine de la caille. La grenouille elle-même, en raison de ses métamorphoses, est signe de résurrection. N'est-il pas en outre significatif que la caille, à une époque plus récente, ait été remplacée comme oiseau du sud et du feu par le phénix, lequel est rouge, comme la caille et comme le cinabre (*tan*), drogue de rejuvenescence et d'immortalité ? Et que les *Ashvin* védiques, libérateurs de la caille, aient eu le pouvoir de guérir les maladies, de procurer la jouvence et la fécondité ? (6).

La caille est l'aurore, nous dit-on. Cependant, curieuse ambivalence, cet oiseau « de midi » ne vole

(6) Et ne l'est-il pas également que les cailles aient constitué, avec la manne, la nourriture des Hébreux au désert ?

que la nuit, dans la « gueule du loup » : sa libération est donc encore une métamorphose (7). Peut-être apparaît-elle ainsi comme l'inévitable trace du *yang* au cœur du *yin*, signe de la corrélation des principes opposés. Il est vrai par ailleurs que les nuées de l'aurore chinoise ont cinq couleurs, comme les œufs de la caille. Certaines pierres rituelles et protectrices de la mythologie ont les cinq couleurs et l'aspect de l'œuf de caille. C'est d'ailleurs avec de semblables pierres que Niu-koua colmata la brèche du Ciel par où s'engouffraient les eaux : est-ce, pour le rétablissement de l'ordre cosmique altéré, opposition d'un symbole du feu — *yang* — au débordement aquatique — *yin* — ? Les cinq couleurs de l'œuf de caille sont en tous cas le signe de l'harmonie cosmique, celui de l'équilibre des cinq éléments ; et ce sont les cinq couleurs de l'arc-en-ciel, composantes de la lumière unique (8).

Pierre GRISON.

---

(7) Cette ambivalence a-t-elle constitué, comme le pensent certains, une gêne tardive ? D'où son remplacement par un symbole plus clair, mais purement mythique ? Un tel cas d'« obscurcissement » ne ferait pas exception.

(8) L'apparition et la disparition saisonnière de la caille correspondent d'ailleurs, selon les calendriers rituels, à celles de l'arc-en-ciel.

LES CYCLES DANS LES CIVILISATIONS PRÉCOLOMBIENNES

Vers le milieu du XIXe siècle, fut publiée une chronique datant de 1640 environ, et qui était l'œuvre d'un moine espagnol nommé Montesinos. Ce manuscrit traitait du Pérou précolombien, et il avait été rédigé un siècle après la conquête de ce pays.

L'auteur y assimilait l'empire des Incas au Royaume d'Ophir de Salomon, et y établissait une liste de quatre-vingt-treize souverains répartis en quatre dynasties, qui auraient gouverné le pays pendant quatre mille ans. Jusque là, on était persuadé que la dynastie des Incas n'avaient compté que treize membres, de Manco Capac à Atahuallpa. Le fait que Montesinos donnait à des rois extrêmement anciens des noms quichua, dont certains étaient même ceux de princes du XVe siècle, acheva de déconcerter les érudits. Aussi le chroniqueur fut-il considéré comme un fantaisiste, et son témoignage fut-il négligé.

Cependant, Montesinos n'avait pas inventé sa chronologie : il l'avait sans doute empruntée à un texte, perdu depuis, du Père Blas Valera, fils d'un Espagnol et d'une Indienne, auteur qui fut tenu en haute estime par ses contemporains ; Garcilaso de la Vega, en particulier, l'a abondamment cité.

Les historiens, s'ils se bornent à leur point de vue spécial, ont peut-être raison de ne pas croire en l'existence de ces dynasties fabuleuses et de ces royaumes engloutis, dont les annales auraient été miraculeusement conservées par quelque *quipu-kamayoc* (1). Mais

(1) Les *quipu-kamayoc*, ou « maîtres des cordelettes », étaient des secrétaires rompus à l'usage des *quipu*, ces cordelettes de couleurs diverses sur lesquelles on pratiquait des nœuds, qui servaient à l'entregistrement des comptes, et tenaient peut-être également lieu d'écriture.

pendant que les enfants lisaient leurs tablettes devant moi, lorsque soudainement je me vis sur un bateau en mer près de la ville de Tunis (que Dieu la protège) en train de réciter le Coran, tout comme je le récitais dans l'école devant les enfants. Tous ceux qui se trouvaient sur le bateau se réjouissaient de ma récitation. Et voici que beaucoup de bateaux chrétiens apparurent et approchèrent de nous pour nous capturer. A cette vue, tous ceux qui étaient avec moi sur le bateau s'accrochèrent à moi, car j'étais vraiment pour eux un saint. Alors Dieu recouvrit ma qualité par la Sienne, de sorte que je poussai le bateau vers les bateaux ennemis en les enveloppant de ma puissance violente et de ma concentration. Quelques-uns coulèrent, d'autres se brisèrent et d'autres encore furent capturés. Dieu est victorieux sur sa création. Puis, après cela, je me vis de nouveau dans mon école, et mon état était comme celui d'un malade ou d'un envoûté, et comme si l'on avait battu mes os avec des barres de fer. Lorsque je racontai à mon maître ce qui m'était arrivé, il mit sa main sur sa bouche, puis il sourit et dit : « Tiens, tiens, personne ne sait où se trouve la dignité de pôle, dans la montagne en train de garder les chèvres ou dans une école en train d'enseigner les enfants ! » Peu après parvinrent (à Fès) les nouvelles de ce qui était arrivé. Que la malédiction de Dieu soit sur ceux qui mentent.

Traduit et annoté par

Titus BURCKHARDT.

LA COURGE ET LA CALEBASSE

La courge et la calebasse, cucurbitacées familières, ne se distinguent guère quant à leur signification générale : on considère plutôt la seconde en tant que récipient, après qu'elle a été séchée et vidée de ses graines : c'est la gourde. Il ne s'agit cependant pas là d'une règle absolue : les multiples variétés du fruit, comme l'eût dit Olivier de Serres, « ne diffèrent qu'en figure »; encore la « figure » n'intervient-elle qu'en certains cas précis — et importants —, dont nous aurons à examiner les éléments.

En Asie, le nombre considérable de ses graines fait de la courge — au même titre que du cédrat, de l'orange, de la grenade ou de la pastèque — un symbole d'abondance et de fécondité. La calebasse vide, par contre — cette interprétation nous est d'ailleurs familière — est le type de l'ornement inutile : « Suis-je une calebasse, lit-on dans le *Louen-yu*, qui doit rester pendue sans qu'on la mange? » Il serait léger d'en inférer que le fruit vaut seulement par son contenu, car le symbolisme de la courge se développe, en fait sur deux plans essentiels : dans les régions de peuplement thaï, il est inséparable de la cosmogonie; en Chine, il participe au symbolisme de l'immortalité.

Les légendes laotiennes, et celles du pays thaï en général, rapportent la naissance des hommes au percement ou à la rupture de courges qui: — ou bien étaient fruits de la liane tenant lieu d'Axe du Monde, et tombèrent sur la terre après le sectionnement de celle-ci (1); — ou bien furent apportées du Ciel sur la terre après le retrait des eaux diluviennes. L'origine céleste ou surnaturelle des courges est toujours affir-

(1) Des extraits des *Annales du Lan-Xang* et de l'*Histoire de Khun Borom*, qui rapportent ces faits, ont été traduits par Louis Finot et Auguste Pavie (cf. *Présence du Royaume Lao*, nº spécial de *France-Asie*, Saigon, 1956).

mée, ainsi que leur apparition à l'aube d'un renouvellement cyclique : fin du déluge ou rupture des liens entre le Ciel et la terre. Sont issus des courges percées, soit les différentes peuplades du Nord-Laos, soit mieux encore — c'est un ancien manuscrit thaï qui l'affirme — : « 330 sortes de riz de semence pour les rizières, 330 espèces d'êtres humains », et aussi « tous les livres enseignant la science des sorciers, des magiciens, des devins, des conjureurs de sorts », formes évidemment dégradées des sciences sacrées (2). Les courges célestes, dépositaires des « germes » humains, végétaux et spirituels du nouveau cycle, apparaissent donc comme les homologues de l'Arche biblique et, dans un certain sens, de la conque vishnouïte — accessoirement aussi commes des « cornes d'abondance », ce qui rejoint le symbolisme populaire évoqué plus haut —.

Des légendes identiques se retrouvent chez les peuplades minoritaires de la Chine méridionale : P'an-hou, ou bien Fou-hi et Niu-koua sont sauvés du déluge par une courge (le couple primordial des Khmus du Nord-Laos, dont l'arche est un tronc d'arbre creux, est proche de Fou-hi et Niu-koua (3). L'ancêtre P'an-hou est peut-être lui-même une gourde (*hou*), et certains exégètes prétendent que l'origine des noms de Fou-hi et de Niu-koua pourrait avoir été la même.

La gourde, la calebasse, sont non seulement une arche, mais une grotte, la caverne cosmique, la matrice universelle. Ce thème est particulièrement développé en Chine, où les Immortels se retirent indifféremment dans une grotte ou dans une calebasse. Certaines courges légendaires portent le nom de *k'ong-t'ong*, qui est celui de la montagne où Houang-ti reçut la plénitude de l'influence céleste : mais *k'ong* a le sens de « creux », « vide » : ces courges sont des montagnes creuses, elles évoquent la caverne dans la montagne. Il est dit en outre du mont K'ouen-louen, centre du monde, qu'il a la forme d'un sablier, ou de certaines calebasses : deux vases reliés par un goulot

(2) *Quelques Minorités ethniques du Nord-Indochine*, par Henri Roux (nº spécial de *France-Asie*, Saigon, 1954). 330 doit sans doute être considéré comme un nombre cyclique, pas trop éloigné de celui de l'année lunaire.

(3) Par d'autres aspects, il est proche d'Izanagi et Izanami.

étroit, deux cônes opposés par le sommet; c'est aussi la forme du fourneau de l'alchimiste (4). Aussi la calebasse est-elle à la fois le microcosme et le creuset où s'élabore le breuvage de vie. Et si l'on songeait un seul instant à matérialiser le symbolisme alchimique, il faudrait se souvenir de cet ancien commentaire taoïste : « Celui qui cultive le cinabre prend pour modèle le Ciel et figure la Terre. Il les cherche en se retournant vers lui-même, et trouve alors qu'il y a dans son corps, spontanément, un Ciel en forme de gourde » (5). Cette gourde est la « caverne du cœur », le « lieu » où mûrit la Fleur d'Or, où se reconstitue l'indistinction du *T'ai-ki*.

On ne s'étonnera pas que la littérature taoïste ait fait de la courge une nourriture d'immortalité, au même titre, par exemple, que de la pêche. Grottes elles-mêmes, les courges croissent et mûrissent dans les grottes, qui sont les passages vers le Ciel et que hantent les Immortels; elles croissent dans les Îles des Immortels, sur la Mer orientale, mais elles permettent aussi de les atteindre, ou même de monter au Ciel. K'i-fou devint Immortel volant (*fei-sien*), puis s'identifia au sommet de la montagne, pour avoir mangé des graines de courge à l'équinoxe de printemps, qui est l'époque du renouveau, l'instant où le *yang* devient pré-éminent (6). Nous avons dit ailleurs que les pavillons d'entrée des loges des sociétés secrètes chinoises étaient ornés à leur sommet d'une calebasse, laquelle était mise en rapport avec les Huit Immortels (la gourde est l'attribut ordinaire de l'un d'entre eux : Li T'ie-kouai) : c'est le symbole évident du « renouvellement » que confère l'initiation, ainsi que du cheminement vers l'immortalité qu'est la marche vers le centre de la loge, symbole lui-même du

(4) On sait aussi que la tête, correspondance microcosmique du K'ouen-louen, contient une cavité mystérieuse, *tong-fang tsong*, la « chambre de l'arcane », *en forme de* grotte (*tong*). Elle correspond d'ailleurs aussi au creuset et à la calebasse, comportant comme eux une étroite ouverture au sommet.

(5) D'après Rolf Stein, *Jardins en miniature de l'Extrême-Orient, le Monde en petit* (Hanoï, 1943).

(6) *Lie-sien tchouan*, trad. M. Kaltenmark (Pékin, 1953). On notera que, dans certaines sociétés africaines, les graines de courge sont consommées en tant que symboles d'intelligence, de clairvoyance, lors des rites d'initiation.

Centre de l'être (7); mais c'est, d'autre part, l'extension aux quatre orients, la manifestation universelle de la potentialité contenue dans le Boisseau, le passage de la graine au fruit; car le Boisseau contenant le riz rouge n'est pas différent de la courge contenant les graines. Dans la simple pharmacopée terrienne, a noté M. Kaltenmark, les courges ont, entre autres vertus, celle de rendre le teint brillant : or c'est un signe traditionnel de régénérescence, et ce peut être celui de l'accession à l'immortalité.

Cependant — est-ce oubli du symbolisme originel? — l'imagerie populaire sino-vietnamienne, qui fait de la courge un symbole de longévité, et l'attribue d'ailleurs comme emblème à la divinité chenue qui la figure, tente de justifier le fait par des homophonies et des analogies laborieuses que nous ne tenterons pas de rapporter ici (8). A défaut des arguments exposés plus haut, la pérennité de la calebasse séchée eût pu sembler une explication suffisante. L'évocation cosmique n'est cependant pas omise, car le globe terrestre est parfois désigné, en langue vietnamienne, par l'expression *bâu dât*, la « calebasse de la terre ».

Dernier aspect enfin : lors du festin communiel des noces, dans la Chine antique, le rite essentiel consistait à boire le vin dans deux moitiés de calebasse, polarisation évidente — *yin* et *yang* — de l'unité première, reconstituée par l'union du couple (9). Mais est-ce différence d'aspect, ou seulement de « niveau » symbolique? Car la calebasse entière, nous l'avons dit, se reconstitue dans le cœur du Sage.

Pierre GRISON

(7) Se souviendra-t-on que la gourde fut l'un des emblèmes des pèlerins médiévaux ?

(8) *Imagerie populaire viêtnamienne*, par Maurice Durand (Paris, 1960).

(9) Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, p. 220. Cet usage rappelle, sur un plan différent, les coiffures hémisphériques de Castor et Pollux. Par ailleurs, le *Li-ki* rapporte qu'on faisait usage, lors des noces, et aussi lors du sacrifice royal, « de vases d'argile et de calebasses, pour représenter l'action du Ciel et de la Terre » : l'action céleste est de la nature du feu : la cuisson des poteries est un « art du feu » ; l'action terrestre se manifeste par la végétation : la calebasse est d'origine végétale.

NOTES DE LECTURE

Sur Abû Yazîd al-Bistâmî

M. Roger Deladrière publie dans Arabica, XIV, fasc. 1, 1967 un intéressant article intitulé Abû Yazîd al-Bistâmî et son enseignement spirituel, qui réunit tout d'abord les éléments biographiques existants sur le fameux maître persan du 3e siècle de l'Hégire, et caractérise ensuite son cas spirituel et son enseignement dans quelques paragraphes consacrés à l '« ascèse », à l' « intransigeance spirituelle », aux « charismes » et à la « clairvoyance du maître spirituel » (1).

A l'occasion nous ferons remarquer que la donnée biographique assez particulière d'as-Sahlajî précisant qu'Abû Yazîd « aurait servi trois cent treize maîtres », si elle est exacte, est susceptible d'une explication spéciale. Ce nombre est, d'un côté, trop grand, et d'un autre côté trop déterminé et particulier, pour qu'il puisse paraître naturel et acceptable au sens ordinaire. De plus, il est connu comme doué d'un certain symbolisme, car, selon le hadith, il est le nombre des rusul ou « envoyés divins » depuis Adam jusqu'à Mohammad ; cela ne veut pas dire toutefois qu'Abû Yazîd n'aurait pas eu réellement un tel nombre de maîtres, mais seulement que les « maîtres » dont il s'agit doivent être les entités spirituelles des dits « envoyés », à la guidance directe desquels il fut soumis successivement. Ce fait devrait être alors en rapport avec le caractère d' « universalité » de sa réalisation, et cela on le conçoit plus facilement quand on connaît explicitement d'autres cas de ce genre, parmi lesquels celui d'Ibn Arabî qui dit avoir eu lui-même successivement comme maîtres tous les prophètes mentionnés en Islam ; il reste à ajouter qu'un tel ordre de choses n'est nullement incompatible, par ailleurs, avec le rôle des maîtres en condition corporelle ordinaire (2). Il est vrai cependant qu'on ajoute dans la relation attribuée à as-Sahlajî que le dernier des 313 maîtres d'Abû Yazîd s'appelait Jaafar aç-Çâdiq, un homonyme de l'Imâm chiite mort historiquement avant la naissance d'Abû Yazîd, et ceci ne permettrait pas l'explication proposée par nous, tout d'abord parce

1) Nous rappelons que les Etudes Traditionnelles de juillet-octobre 1961 ont donné la traduction faite par M. Deladrière d'un texte de ce maître sous le titre : Un propos transcendant d'Abû Yazîd al-Bistâmî.

2) Voir aussi notre traduction du chap. 181 des Futûhât sur La vénération des maîtres spirituels, E.T. juillet-octobre 1962, note 13.

Maçonnerie des *Collegia fabrorum* : le symbolisme polaire, les références au Pythagorisme et aux traditions celtique, chaldéenne, égyptienne et gréco-latine, tout cela a été gravement endommagé par l'action néfaste d'Anderson et de ses pâles imitateurs. Et — nous revenons ici aux préoccupations de M. Palou — ne serait-ce pas précisément pour réparer ces « blessures » qu'aurait été instituée la « Maçonnerie écossaise » ?

Denys ROMAN.

FAN TS'ING FOU MING

Cette mystérieuse formule est, on s'en souvient, la devise des sociétés secrètes chinoises d'obédience *Hong*, c'est-à-dire apparentées à la *T'ien-ti houei* (1). Avant de l'examiner plus complètement, il convient de rappeler les conditions de sa révélation, telles que les rappporte la légende : les quatre caractères *Fan Ts'ing fou Ming* apparaissent pour la première fois sur l'épée de bois de pêcher miraculeusement issue du tombeau de Tchen Kiun-ta, chef des moines-guerriers de Chao-lin ; ils y accompagnent le symbole traditionnel des deux dragons affrontés. On les trouve une seconde fois sur le fourneau à encens de porcelaine blanche qui flotte sur l'eau de la rivière. Une troisième fois enfin, les étoiles les dessinent dans le ciel, tandis qu'y apparaît une lueur rouge.

Fan a le sens d'inversion, de retournement cyclique ; le caractère *fou* figure la marche vers la ville ; il exprime le retour, la répétition, le renouvellement, la restauration. *Ts'ing* (« pur ») est le nom de la dynastie mandchoue qui supplanta la dynastie nationale des *Ming* (« lumière ») au XVII[e] siècle. *Fan Ts'ing fou Ming* (« Renverser Ts'ing, restaurer Ming ») possède donc un sens littéral de nature historique, illustré par le contexte de la légende, et dont l'intérêt ne saurait être entièrement négligé. Car s'il s'applique bien entendu à des avatars fort éloignés du « centre » initiatique, le propre de telles formules n'est-il pas précisément de posséder une hiérarchie de sens correspondant aux différents niveaux de l'organisation et de ses membres, de telle sorte que chacun puisse y trouver clairement exprimée la règle de sa propre action ?

La dynastie Ming fut fondée en 1368 par le moine bouddhiste Cheou Yuan-chang, qu'on présente quel-

(1) Cf. *La Légende des Hong*, in. *E.T.* n° 377.

quefois — probablement à tort — comme un membre de la Société du Lotus Blanc (*Pai-lien kiao*). Qu'il ait été membre d'une société secrète est par contre plus que vraisemblable, et c'est de toute façon grâce à la révolte fomentée par le Lotus Blanc contre la dynastie mongole des Yuan qu'il dut de monter sur le trône. On ne manque pas de souligner qu'il prit le nom de règne de Hong-wou, et d'en faire, par homophonie, l'ancêtre de la « famille Hong » (2) : le rôle de la *Hong-houei*, dit expressement son rituel, est de « soutenir le trône de Cheou ». Faisant suite à une dynastie étrangère, chassée par une autre dynastie étrangère, celle des Ming apparait évidemment comme le symbole commode d'un légitimisme nationaliste, d'ailleurs justifié par la référence constante des Ming à la tradition T'ang. Outre le Tchou Tchouen-mei de la légende, on trouve un autre prétendant Ming, Wang Fa-tcheng, au cours de la rébellion de 1794. La restauration sera même officiellement annoncée en 1853 à Chang-hai, par la *Siao-tao houei* (Société du Petit Couteau). Et Sun Yat-sen lui-même croira nécessaire de se référer solennellement au légitimisme Ming après l'instauration de la République.

Il est vrai que le Lotus Blanc visait, lui, au XIVe siècle, à la restauration des Song, laquelle n'avait pas, en fait, une signification historique différente. Avant lui, le paladin des « Trois Royaumes » Lieou Pei, le premier des « Grands Frères », avait tenté celle des Han. Il est plus étonnant qu'un prétendant Ming, Phan-xich-Long, se soit manifesté au Viêt-nam du Sud en 1913 ; la devise se retrouve, certes, textuellement dans certaines loges vietnamiennes d'obédience *Hong* sous la forme *Phan Than phuc Minh* (3), mais on ne peut oublier que les Ming font figure au Vietnam d'envahisseurs détestés contre lesquels s'illustra le

(2) *Hong* (dont le sens littéral est « vaste, immense ») est homophone de *hong* (« rouge »), la substitution du premier caractère au second s'étant effectuée après l'apparition de la lueur rouge dans le ciel légendaire. Hong est encore un nom de Houang-ti, le Premier Souverain, patron des forgerons et des alchimistes.

(3) Cf. Coulet, *Les Sociétés secrètes en terre d'Annam* (Saigon, 1926).

héros national Lê-Loi. Aussi, confrontées à l'absurdité historique, les sociétés vietnamiennes se sont-elles parfois satisfaites d'adaptations locales du type *Phan Nguyên phuc Lê* (« Renverser les Nguyên, restaurer les Lê »), ou *Phuc Nam phan Phap* (« Restaurer le Viêt-nam, renverser la France »), qui ont, outre leur signification de pure opportunité, le seul mérite du parallélisme. A une époque plus récente, certains n'ont pas hésité à rapprocher le *Minh* de la devise du parti *Viêt-Minh* et du nom de son chef (4). Tant il apparaît certain que l'objectif réel est affaire uniquement circonstantielle et qu'il s'agit toujours, sous diverses formes, de la restauration du *Ming-wang* (viêtn. *Minh-Vuong*), entendu comme le « Roi de Lumière » : celui que le rituel de la *Hong-houei* nomme le « Prince vertueux » est une sorte de restaurateur idéal de l'Age d'or, lié à l'attrait messianique dont nous avons parlé à propos du Caodaïsme (5). L'avènement historique des Ming faisait lui-même suite à l'annonciation solennelle du règne de *Mi-le fo* (*Maitreya*), le Bouddha du cycle futur. Dans notre légende, Tchou Tchouen-mei est un immortel merveilleusement apparu plutôt qu'un prétendant au pouvoir temporel, car il a de « longs bras » et de « longues oreilles ». Si le chef de l'insurrection *T'ai-p'ing* doutait, quant à lui, de la restauration effective des Ming, c'est qu'il visait à l'instauration du « Royaume céleste de la Grande Paix » (*T'ai-p'ing t'ien-kouo*), ce qui peut s'entendre à la fois d'un état conforme aux lois de l'harmonie céleste, et d'un retour à la condition édénique : le but était donc le même sous un vêtement doctrinal quelque peu différent.

Pour revenir à la légende, nous remarquons l'association de la devise :

— à l'épée de bois de pêcher, qui est arme royale et arme d'exorciste ; son rôle essentiel est d'écarter

(4) Le Parti Communiste Indochinois n'avait pas hésité, il est vrai, en d'autres temps, à utiliser comme mot de passe la formule *Toi la nguoi nha anh Hong* (« Je suis de la famille Hong »).. Rappelons que *hong* = rouge.

(5) *Une forme exotique de l'erreur spirite : le Caodaïsme*, in *E.T.* nos 389/390.

les influences pernicieuses ; or nous avons souligné que le rôle « militaire » de Tchen Kiun-ta était précisément un rôle d'« exorciste » chargé de repousser les offensives anti-traditionnelles venues du dehors : le ministre Tchang Kin-tsiou, finalement vaincu par l'épée, est la personnification des influences ténébreuses, (il a conseillé l'attaque de Chao-lin).

— aux dragons affrontés se disputant le joyau, figure évidente des deux énergies cosmiques antagonistes en lutte pour la possession de la perle ignée et lumineuse, expression de la puissance céleste (dans certaines légendes asiatiques, le joyau est la source de l'éclair et de la pluie).

— au fourneau à encens flottant sur la rivière, prodige traditionnellement lié aux « vertus » royales ou aux connaissances qui permettent seules de tirer le vase de l'eau, où il disparaît de nouveau en cas de perte de celles-ci (5bis).

— aux étoiles et à la lueur rouge dans le ciel : cette lueur est un signe faste, un symbole de vie (le ciel rouge s'oppose comme tel aux « sources jaunes », séjour des morts : or le « village des Sources jaunes » est l'une des premières étapes du périple légendaire). Le ciel rouge, le « Palais de la ténuité pourpre » désignent, dans les vieux ouvrages taoïstes, la région circumpolaire : les deux images rejoignent donc le symbolisme « central » de la Grande Ourse, ainsi que le rappelle d'ailleurs la lampe rouge à sept branches de la Cité des Saules (6). La devise (ou plutôt sa mise en acte) établit donc un rapport entre le « centre du monde » atteint par l'assemblée des Hong à l'issue du voyage, et le centre du Ciel (7).

Nous ne sommes pas non plus sans remarquer que, si le rituel met la devise en parallèle avec l'obéissance au Ciel et avec la pratique de la vertu, il

(5 bis) Cf. Le « perron de marbre blanc » flottant sur l'eau, dans la *Quête du Saint Graal*.

(6) Cf. *Considérations sur le Boisseau* (*E.T.* n° 398).

(7) Notons que, selon d'autres versions, les caractères tracés dans le ciel par les étoiles sont : *T'ien-ting kouo sie* (« Manifestation céleste dans l'empire »). Le choix du caractère *Hong* à l'issue de cette manifestation appelle encore une remarque : un autre caractère homophone, *hong*, désigne l'arc-en-ciel.

en fait aussi l'image d'une véritable « restauration » cosmique : « Fondez l'univers et reformez-le », formule qui rappelle à l'évidence le *solve et coagula* alchimique. Il est dit en outre, à propos du Boisseau, que le riz dont il est plein — « nourriture d'immortalité » — est produit par la seule puissance de Ming ; que « soulever la Cité des Saules » — c'est-à-dire le Boisseau lui-même — permet de renverser *Ts'ing* et de restaurer *Ming*, ce qu'on peut entendre comme une véritable révélation de la lumière cachée ; la légende interprète l'inflammation spontanée de brindilles comme le signe céleste que « *Ts'ing* va s'éteindre » et que « *Ming* va prospérer », comme s'éteint la nuit à l'avènement de l'aurore ; le rituel enfin conditionne par la densité de sa « lumière » la domination finale de *Ming* :

« Brillez, dynastie Ming, afin de vous rendre maîtresse de l'empire... »

Cette nouvelle série de considérations nous amène à rappeler l'étymologie du caractère *ming*, composé des caractères *je* (soleil) et *yue* (lune), avec le sens global de « lumière », physique aussi bien qu'intellective, initiatique : *ming* est, dans le *Li-ki*, l'intuition intellectuelle qui permet à l'homme, écrit Fong Yeou-lan, de « former un ternaire avec le Ciel et la Terre » (8), ce dont on aperçoit l'importance littérale dans le cadre de la *T'ien-ti houei*. Soleil et lune correspondant symboliquement aux deux yeux, l'illumination intérieure se produit, chez les Taoïstes, les yeux clos ou mi-clos, par l'union des « lumières » du soleil et de la lune (9). *Ts'ing* opposé à *Ming*, est-ce l'obscurité opposée à la lumière, la nuit opposée au jour, *tamas* à *satwa*, l'*asura* au *deva*, le mal au bien, la mort à la vie, la Terre au Ciel ? C'est une interprétation qui s'impose normalement : René Guénon l'a adoptée, comme l'avaient fait avant lui Ward et Stirling (10). Toutefois, le sens d'« obscurité », de

(8) *Précis d'histoire de la philosophie chinoise* (Paris, 1952).

(9) Ainsi dans le *Traité de la Fleur d'Or* : « La Lumière céleste réside dans les deux yeux. » La « lumière » et la « semence » unies « du soleil et de la lune ».

(10) *The Hung Society or the Society of Heaven and Earth* (Londres 1925).

« ténèbres » qu'ils donnent à *ts'ing* ne s'y trouve pas explicitement contenu : le radical *ts'ing* privé de la clef de l'eau, tel que l'utilisent les sociétés, désigne les couleurs bleue et verte, mais c'est la couleur du ciel sans nuages et celle de la végétation naissante (11). Il existe toutefois, dans les sociétés, une intéressante pratique de la déformation des caractères : *ming* s'écrit comme *je* (soleil) et *ts'ing* comme *yue* (lune), l'un et l'autre assortis de la clef de l'eau : ainsi se trouve établie une corrélation d'autant plus digne d'attention que la dualité *yang-yin* s'exprime par les mêmes caractères *je-yue*, assortis du radical *fou* (colline) (12). L'opposition *ming-ts'ing* = *yang-yin*, que laissait entrevoir l'image initiale des deux dragons affrontés, trouve ici sa confirmation (13). En voici une autre : dans la formule cosmologique citée plus haut (« Fondez l'univers... »), la corrélation Ciel-Terre (= univers) est mise en parallèle avec la corrélation *je-yue* incluse dans le caractère *ming* (14). Si la « séparation de l'obscur et du clair » (c'est-à-dire du *yin* et du *yang*) est en Chine comme ailleurs

(11) Si le Dragon bleu (*ts'ing*) s'oppose géomantiquement au Tigre blanc, c'est le second, non le premier, qui correspond à la tendance « obscure » (la correspondance s'inverse, il est vrai, dans le symbolisme alchimique). La fête de *Ts'ing-ming* (viêtn. *Thanh Minh*), est celle de la « Lumière pure » : elle se célèbre toutefois au 3e mois, qui est aussi celui de la fondation des *Hong*. Notons, ce qui n'est probablement pas un hasard, que les « ténèbres » de la légende viennent du nord-ouest et que, dans certains tableaux de correspondances en rapport avec la disposition des trigrammes selon Wen-wang, au nord-ouest correspond la couleur *ts'ing*.

(12) On sait que *yin* et *yang* désignent originellement les versants ombreux et ensoleillé d'une vallée.

(13) Ward et Stirling ont aussi beaucoup insisté sur la corrélation du cheval blanc et du bœuf noir sacrifiés par Lieou Pei d'abord, par les *Hong* ensuite, à l'occasion du serment de fraternité. Mais outre que l'opposition de ces couleurs est beaucoup moins évidente en Chine qu'en Occident, chevaux blancs et bœufs noirs sont simultanément « punis » avant l'avènement historique des Ming : ils semblent donc correspondre à deux catégories d'adversaires (les « chevaux blancs » pouvant être les Mongols), et relever par là collectivement du « renversement de *Ts'ing* ».

(14) Correspondance attestée par Maître Eckhart : « La terre désigne les ténèbres et le ciel la lumière. » (*Explication du saint Evangile selon Saint-Jean*).

l'expression du processus cosmogonique (15), le passage de l'ombre à la lumière n'est pas moins universellement celle de la naissance initiatique : Guénon a souligné à ce sujet l'importance de la formule maçonnique *Post Tenebras Lux*, qui est l'équivalent exact du *Fan Ts'ing fou Ming*, celle aussi d'une devise moins littéralement semblable, mais non moins significative : *Ordo ab Chao* (16).

Le double symbolisme des cycles cosmiques et de l'illumination intérieure se trouve aussi clairement exprimé dans le mythe hindou des *Ashvin*, où il est fait mention de la caille (solaire) « libérée de la gueule du loup ». Cette libération de la lumière est un « retour de l'enfer », celui d'Orphée, celui d'Izanagi. Or, nous l'avons noté plus haut, l'atteinte finale de la lumière « rouge » (couleur du sud et de l'été, d'ailleurs symbolisés, en Chine, par la caille), se fait à l'issue d'un cheminement qui part du « Village des Sources jaunes », séjour « infernal » traditionnellement situé au nord : nous touchons en outre ici au symbolisme solsticial, qu'il suffit de rappeler dans le cadre de cet article.

La restauration de *Ming* apparaît donc, si nous tentons de résumer nos données, comme celle :

— de la dynastie nationale légitime par élimination des usurpateurs étrangers, ce qui est une façon particulière d'« ordonner le chaos », car *Ming* est le seul détenteur du *T'ien-ming*, le « mandat céleste » ;

— du « bien », de l'harmonie universelle, par élimination magique des influences « ténébreuses » ;

— de l'ordre céleste par élimination de l'ordre terrestre obscurci, perverti :

(15) Cf. par exemple *Genèse* 1, 4 : « Et Dieu sépara la lumière et les ténèbres ».

(16) *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XLVI. Selon le *Siao-tao louen*, grâce à une cérémonie appropriée, « les âmes des neuf ancêtres demeurant dans l'obscurité sortent de la nuit éternelle et entrent au Ciel lumineux. » Le *koua* 36 du *Yi-king*, *ming-yi*, symbolise le début de l'obscurité, qu'il s'agit d'utiliser en vue de sa transformation finale en lumière. Selon les commentaires traditionnels, c'est une provisoire mise de la lumière « sous le boisseau », une « chute » suivie d'une régénération, *ts'ing* d'où surgira *ming*, comme Amaterasu quittant sa caverne dans le mythe primordial nippon.

a) dans le cycle quotidien : du jour par effacement de la nuit (cycle descendant de la lune, cycle ascendant du soleil, de minuit à midi) ;

b) dans le cycle annuel : de l'été par effacement de l'hiver (de solstice à solstice) ;

c) dans le grand cycle cosmique : de l'Age d'or primordial après achèvement de l'âge sombre (une demi-spire dans le tracé hélicoïdal du *yuan*, la « grande année ») (17) ;

— de la matière et du cosmos par « calcination » de l'enveloppe grossière, abolition des limitations spatio-temporelles (l'« or » est « immortalité », et l'immortalité s'obtient, disent les Taoïstes, par la « fonte », la « dissolution » hermétique) ;

— de l'état « édénique », « central » non seulement dans l'empire où il équivaut à *T'ai-p'ing*, mais aussi dans l'homme, l'un et l'autre percevant ainsi directement, « verticalement » l'influence céleste : c'est dans cette seule position que, par la vertu de *Ming*, la « lumière » intellective, l'homme « forme un ternaire avec le Ciel et la Terre ».

(17) Se référant à notre présentation de la légende, M. Volguine a justement noté que celle-ci s'étendait, de 1674 à 1734, sur un cycle sexagésimal complet, les deux années extrêmes étant également placées sous le double signe *kia-yin* (bois-tigre); or le Tigre bleu (*ts'ing*) et le bois correspondent au printemps, à l'« ébranlement », au début de la restauration du *yang*, ce dont on aperçoit aisément la signification, (*L'Astrologie dans les sociétés secrètes chinoises*, in *Cahiers astrologiques* n° 109 (Nice, 1964). Il ne serait pas moins intéressant de remarquer que la tentative de restauration Ming de Wang Fa-tcheng prend place en 1791, c'est à dire encore 60 ans plus tard (année *kia yin*); et si, pressée par l'événement, la *Siao-tao houei* proclame sa restauration en fin 1853, elle ne précède que de quelques mois la fin du cycle sexagénaire suivant; 1853 est aussi l'année de la proclamation du « Royaume céleste de la Grande Paix » par les *T'ai-p'ing*. La fin du cycle suivant correspond — avec le même décalage — à la dérisoire restauration impériale de Yuan Che-kai, ainsi qu'à la tentative de Phan-xich-Long en Cochinchine. L'avènement des Ts'Ing était intervenu en 1644, soit au milieu exact du cycle précédent celui de la légende : 1644 est une année *kia-chenn* (bois-singe); outre le caractère instable et parodique du singe, *chenn* exprime une notion d'expansion horizontale, sa forme primitive est celle de la double spirale. La restauration des Ming possède, on le voit, un caractère de rénovation cyclique en correspondance délibérée avec les cycles célestes.

Même si elle s'exprime par un terme différent, on peut dire en définitive que la restauration de *Ming* est, selon la terminologie bouddhique, celle de la « nature propre » par annihilation des « obscurités » psycho-physiques. Tchouang-tseu dit assez semblablement que « restaurer son être, c'est faire retour à sa nature véritable » (ch. 17) (17 bis). On notera que ce « retour » (*fan*) s'exprime par le même caractère que le « renversement » de *Ts'ing* : « le retour (*fan*), enseigne Lao-tseu, est le mouvement du *Tao* » (ch. 40). Si donc on considère la notion d'« inversion » cyclique plutôt que celle d'« abolition », la devise *Fan Ts'ing fou Ming* apparaît comme une véritable synthèse de la doctrine taoïste.

Ming succédant à *Ts'ing*, c'est une autre forme de l'aphorisme rapporté par le *Hi-tseu* : « Un *yin*, un *yang* (*yi yin yi yang*), c'est le *Tao* » ; mais le mouvement de « retour » implique la succession inverse : au *yi yin yi yang* correspond, a remarqué Granet, le *yi ming yi houei* du *Kouei-tsang* : « un clair, un obscur ; un temps de lumière, un temps d'obscurité » (18). L'évolution implique l'involution ; le « retour » (à l'origine, c'est-à-dire à l'obscur) achève le mouvement du *Tao* (19). L'épisode *Ts'ing* est providentiellement nécessaire à la restauration de *Ming*, la dissolution précède la coagulation ; c'est de l'« abîme » hivernal que s'élève le cycle solaire ; mais le solstice atteint, le cycle fait retour à l'hiver.

D'une autre façon, il faut encore remarquer que, si « le lumineux naquit de l'obscur » (Tchouang-tseu, ch. 22), clair et obscur ne sont que deux détermina-

(17 bis) L'hexagramme *fou* du *Yi-king* (n° 24), dont l'interprétation est conforme à ce dont il s'agit ici, comporte le commentaire suivant : « Celui qui suit la voie du milieu est le seul qui sache restaurer sa nature. »

(18) *La Pensée chinoise*, p. 122.

(19) « Les ténèbres représentent toujours, dans le symbolisme traditionnel, l'état des potentialités non développées. » (René Guénon, *op. cit.*). C'est donc aussi retour à l'obscur que, dans le langage hermétique, le retour à l'état embryonnaire, le *regressus ad uterum*. Mais l'origine est aussi le « repos », la béatitude : c'est pourquoi le soleil brille ésotériquement « à minuit » et pourquoi le travail en loges maçonniques s'étend « de midi à minuit », non l'inverse. Il faut en outre rappeler que le *yin* contient toujours la trace du *yang* et réciproquement.

tions (*yang-yin*) de l'indistinction originelle ; que si les cycles alternés du soleil et de la lune correspondent naturellement à ceux du jour et de la nuit, soleil et lune n'en concourent pas moins à *Ming* comme *yang* et *yin* à l'harmonie de l'univers (Tchouang-tseu, ch. 14), ce qu'on retrouve exprimé dans la formule du rituel évoquée plus haut. L'atteinte de la « nature propre », remarque le Patriarche du Zen Houei-neng, permet de constater qu'intelligence et ignorance, lumière et ténèbres, sont de même essence. Le « retour à l'origine » est donc moins, en définitive, la restauration de *Ming* que celle de l'Unité première, *T'ai-yi*, qui est « antérieure » à la différenciation du *yin* et du *yang*, de *Ts'ing* et de *Ming*. La porte de la loge, comme le confirme la devise, est définitivement franchie dans un seul sens (20), mais le « retour », la « sortie du cosmos », se fait à la verticale, selon la voie « centrale » (*tchong-tao*) qui unit le *teou* à la Grande Ourse. Toutefois, une telle perspective se définit moins dans le cadre d'une loge de société secrète qu'elle ne s'expérimente dans le secret de la « caverne du cœur ».

Pierre GRISON

(20) Inversement, selon une formule rituelle, « la bouche grande ouverte (du dragon) avale la dynastie des Ts'ing », ce qui s'interprète comme la précipitation dans la « résidence sombre ». Mais la contrepartie de cet « avalement » est la « libération de la caille », qui est restauration de *Ming*. Le rejet dans les « ténèbres extérieures » s'effectue aussi, c'est vrai, par la porte orientale de la loge, mais il s'accompagne de la mise à mort.

LA PRIÈRE D'IBN MASHISH

(aç-çalât al-mashishiyah)

Le Soufi marocain 'Abd as-Salâm Ibn Mashish (1), maitre d'Abûl-Hassan ash-Shâdhilî — le fondateur de l'ordre shadhilite — fut le pôle (*qutb*) spirituel de son époque. Il mourut en l'an 1228 de lère chrétienne, dans son hermitage sur le mont al-'Alam, du massif rifain ; son tombeau sur la cime de cette montagne est un des lieux de pélerinage les plus vénérés de tout le Maghreb.

On ne possède de lui qu'un seul texte, sa célèbre prière sur le Prophète, que l'on récite dans toutes les confréries de filiation shâdhilite, et qui est comme un résumé de la doctrine soufique de l'Homme universel (*al-insân al-kâmil*).Nous en donnerons ici une traduction, puis nous commenterons tous les passages difficiles.

Rappelons que tout prière sur le Prophète se réfère implicitement à cette injonction coranique : « Dieu et Ses Anges bénissent le Prophète ; ô vous qui croyez, bénislez-le et souhaitez-lui la paix » (XXXIII, 55).

Le verbe arabe *çallâ*, que nous traduisons par « bénir », signifie également « prier » ; le mot *çalât*, de la même racine, désigne la prière et plus particulièrement l'oraison rituelle, si l'action émane de l'homme, en même temps que la bénédiction ou l'effusion de grâce, si l'action émane de Dieu. (2)

Titus BURCKHARDT.

(1) Il existe également la forme Ibn Bashish (« fils d'un homme au visage serein »), qui semble bien être la forme arabe originelle de ce nom patronymique, le *mim* de Ibn Mashisch (ou : ben Mashish) s'expliquant par l'assimilation — typiquement maghrébine — du *bâ* au *nûn* précédant.

(2) Sur la signification générale de la prière sur le Prophète voir : Frithjof Schuon, *Comprendre l'Islam*, Paris 1961, p. 129 et ss.

La science explicite, dite rationnelle, c'est la logique réductive à laquelle nous soumettons la foi des autres. La réalité ne peut être qu'un point de départ pour un voyage inspiré, au-delà de toute mainmise étrangère qui ne viendrait pas d'en haut, vers une vérité universelle, vue sous de multiples formes complémentaires. Les chemins de la vérité, innombrables par définition, sont aussi spécialisés que les individualités dont c'est justement la vocation d'être des modes d'acheminement vers cette vérité. Et tout prosélytisme religieux, impérieusement évident du point de vue de l'apôtre, n'est que très relativement acceptable du point de vue du prosélyte. Et ceci seulement dans la mesure où il existe entre eux communauté de familles spirituelles ou parentés d'esprits individuels. Autrement ce serait méconnaître le « racisme » essentiel de toute idéologie. Seule primera dans cette lutte de vérités, diverses en apparence, celle dont la forme et la force seront cycliquement les plus adéquates au moment de leur confrontation. La vérité historique est faite par les prédestinés et les vainqueurs. C'est le cas des « avataras » qui ont combattu les traditions déchues, le cas de Jésus qui faisait abattre les idoles, de Mohammad combattant les polythéistes. Cette action destructrice légitime les maîtres spirituels qui ont agi divinement et par ordre, comme Shankara qui a combattu le bouddhisme. En ce cas la nature est un reflet de l'intolérance divine. Lorsqu'il est impossible de convaincre il faut combattre et vaincre, puisque la guerre est le chemin provisoire de la paix. D'où des troubles, des destructions, des souffrances à côté d'acceptations, de restaurations, de prospérités et d'actions de grâce consécutives. Car tout en définitive doit concourir à l'ordre total.

LUC BENOIST

LE TAO ET LA QUÊTE DE LONGUE VIE

On a coutume de distinguer, en Chine même, lorsqu'on traite du Taoïsme, *tao-kia* (ou l'« école » du *Tao*), de *tao-kiao* (ou la « religion », la « secte » du *Tao* (1). La distinction est tandancieuse en ce qu'elle prétend opposer *historiquement* une doctrine de pure intellectualité, voire une « philosophie naturaliste », aux « pratiques superstitieuses » considérées comme une corruption tardive (2). Certes, les déviations ne manquent guère, ainsi que le prouvent, à des degrés divers, l'histoire de l'empereur Wou, le messianisme de Tchang Kio et de ses « Turbans Jaunes », le spiritisme des Han ou le confusionnisme des Six Dynasties, outre certains aspects du syncrétisme des Song.

Ce que nous voudrions pourtant souligner, c'est que doctrine et méthodes se développent simultanément et non successivement, qu'elles sont complémentaires et non antagonistes, que leur prééminence à telle ou telle époque — pour autant qu'on puisse l'affirmer sur la foi d'une littérature abusive à quoi peut très bien répondre une tradition orale orthodoxe — est différence d'accent, non pas de nature, signe tantôt d'éveil et tantôt d'obsurcissement spirituel, dans un contexte néanmoins cohérent. Il serait

(1) *Kia*, c'est au sens propre la famille, tout ce qui vit sous le toit de la maison ; c'est aussi la désignation des innombrables groupes liés par une parenté de doctrine ou de comportement ; on dit *pai-kia*, les « cent écoles » (cf. Tchouang-tseu, ch. 33). Si *kiao* désigne effectivement les grandes formes de la Tradition (les *san-kiao*, ce sont Bouddhisme, Confucianisme et Taoïsme), son sens initial est plus général : c'est *hiao*, l'action, l'influence sur le disciple et *p'ou*, la baguette du maître : la doctrine — voire la *barakah* — et la méthode : école, secte, discipline de l'esprit.

(2) *Kouei-kiao*, doctrine des « diables », des « esprits » inférieurs, disaient les lettrés, dans une intention polémique évidente.

long et hasardeux — tel n'est point ici, d'ailleurs, notre propos — d'étudier l'évolution cyclique de la spiritualité chinoise. Ce qu'on peut toutefois apercevoir, en un texte capital comme le *Tao-te king*, c'est que la superposition des sens laisse partout apparaître comme but la quête de « longue vie », dans l'acception aussi bien spirituelle que « technique » de l'expression, sans que l'un des deux aspects apparaisse décisivement séparable de l'autre.

***

« Lao-tan, lit-on dans le *Lie-sien tchouan*, aimait nourrir son souffle, il prisait l'art d'acquérir l'énergie vitale et de ne pas la dépenser... Il vécut plus de quatre-vingts ans ; le *Che-ki* dit plus de deux cent ans ». Cette controverse chiffrée mise à part, tout le reste, on en doit convenir, apparaît dans le texte du *Tao-te king*. Il faut en conclure, tout d'abord, que de telles méthodes étaient de pratique courante à l'époque où fut établi le texte, que celui-ci n'est donc pas l'origine de la doctrine taoïste, mais seulement, dirait Guénon, sa « réadaptation » dans un moment cyclique défini (3). « Ce que d'autres ont dit, voilà ce que j'enseigne. » (ch. 42). Parallèlement, on lit dans le *Louen-yu*, à propos de l'enseignement confucéen : « Je transmets (l'enseignement des anciens) et n'innove pas. » (ch. 7). Double courant, a-t-on coutume de dire, double tradition des « scribes », ou annalistes, et des « devins », ou des « sorciers » : on n'en retiendra que cette évidente dualité d'aspects, respectivement « terrestre » et « céleste » ; et si le second, le « taoïste », comporte bien des « devins », des « sorciers » — et des fabricants de drogues d'immortalité — ce n'est qu'à titre extérieur et secondaire (4). Il est dit du *Yi-*

(3) C'est si vrai que Lie-tseu, citant Lao-tseu, attribue son texte à Houang-ti, fondateur légendaire de l'Empire, et que Tchouang-tseu rapporte d'autres citations littérales à la sagesse populaire.

(4) Il ne manque d'ailleurs pas d'exemples d'Immortels qui se manifestent sous un tel masque pour échapper à l'indiscrétion du vulgaire.

king, Livre par excellence de la Tradition chinoise, qu'il fut altéré à partir des Tcheou pour servir à la divination, ce qui renverse exactement l'opinion courante. En fait, l'origine de la Tradition chinoise unanime se situe hors du temps : c'est ce que signifie le mythe qui associe Lao-tseu à la mutation première de l'univers.

Le terme de « longue vie » (*tch'ang-cheng*) est textuellement utilisé au chapitre 59 du *Lao-tseu* (5). *Tch'ang-cheng*, c'est la « longévité », c'est-à-dire la libération du conditionnement temporel de l'être, son retour à l'état primordial. Qu'on l'ait souvent considéré au sens littéral de prolongation de l'existence corporelle, que les pratiques de « longue vie » aient souvent été orientées à cette fin, on n'en saurait douter. Mais en fait, les deux perspectives ne se distinguent pas toujours en toute clarté, ce que l'exigence méthodique et symbolique peut expliquer plus aisément que l'ignorance. « Au bout de mille ans, écrit Tchouang-tseu, las de ce monde, le Saint le quitte et s'élève parmi les Immortels (*sien*) ; monté sur un nuage blanc, il accède au séjour du Souverain d'En-haut. » (ch. 12). Mais au cours de sa « randonnée lointaine » (*yuan-yeou*) au même séjour du Souverain d'En-haut, ce qu'atteint K'iu-yuan, c'est le « Grand Commencement » (*T'ai-che*) l'Origine de la manifestation.

« Nourrir le souffle » (et l'« essence » : *yang tsing k'i*), c'est la base des pratiques visant à entretenir l'énergie vitale, et par là à « prolonger la vie ». Le souffle (*k'i*), c'est l'énergie vitale et non la respiration ; c'est, dit le *Li-ki*, la « plénitude du *chen* », de l'esprit, de l'influence d'en-haut. Toutefois, la respiration en est le symbole, d'où les méthodes de discipline respiratoire, et de rétention (*pi*), de conduite (*hing*) du souffle, si prisées dans les écoles taoïstes des Han. Mais : « souffler et humer, expirer et inspirer, cracher le vieux souffle et introduire le nouveau... » décrit Tchouang-tseu, c'est la pratique de ceux qui « nourrissent le corps, la substance »

(5) *Cheng*, vie, c'est originellement la croissance d'une plante; *tch'ang*, longueur, durée, a le sens de permanence, d'immutabilité.

(*yang-hing*) (ch. 15) : s'il en réprouve la finalité trop sommaire, Tchouang-tseu en atteste aussi l'antiquité (6), ce qu'il confirme d'ailleurs en son chapitre 6 : les Hommes véritables (*tchen-jen*) d'autrefois conduisaient leur souffle « jusqu'aux talons », tandis que le vulgaire se satisfait de la respiration superficielle, celle « du gosier ». Plus près de nous, le *Traité de la Fleur d'Or* enseigne que, « lorsque l'esprit vit, le *k'i*, de façon merveilleuse, se met à circuler ». Il s'agit, l'air neuf étant introduit, de réaliser une respiration en circuit clos, imitant celle de l'embryon : ce que les textes des Han nommeront la « respiration embryonnaire » (*t'ai-si*). Or que lisons-nous au chapitre 10 du *Tao-te king* ? « Efforce-toi de rendre au souffle sa fluidité : tu pourras être ainsi que l'enfançon ». Il s'agit là d'une claire allusion, tant à la circulation du souffle, conditionnée par sa « souplesse » (*jeou*), qu'à l'état embryonnaire, double allusion qu'on retrouve d'ailleurs formulée au chapitre 55 : « Qui recèle l'ampleur de la Vertu est semblable à l'enfant nouveau-né... Faire usage du souffle, c'est le contraindre (le «figer», le «coaguler»). « Ouvre et ferme les portes célestes », lit-on encore au chapitre 10, formule dont le rythme alternant est classiquement mis en relation avec celui des pratiques respiratoires. Et encore, aux chapitres 52 et 56, la condition de toute « circulation » et de toute alchimie internes efficaces : « Bouche fermée et portes closes... »

Mais le rythme que nous venons d'évoquer, celui des portes, est encore assimilé, dans le *Hi-tseu*, à celui de *k'ien* et de *k'ouen*, du principe actif et du principe passif, de l'extériorisation (*wai*) et de l'intériorisation (*nei*). Or l'allusion peut fort bien être ici de même nature, car la conséquence de l'alternance est l'état de *wou-ts'eu*, littéralement « sans femelle » : sans génération, sans production extérieure. Qu'est-ce à dire, sinon que, conformément à toutes les méthodes « tantriques » du Taoïsme, l'essence vitale (*tsing*) est utilisée « intérieurement » et non « exté-

(6) C'est, dit-il, la méthode de P'ong-tsou, personnage légendaire qui aurait vécu huit cents ans au temps des Hia et des Yin, soit une vingtaine de siècles au moins avant notre ère.

rieurement », en vue de son union alchimique au souffle ? C'est là « l'art d'acquérir l'énergie vitale et de ne pas la dépenser », la façon de « nourrir le *tsing* » en même temps que le *k'i* (*yang tsing k'i*). C'est ce qu'on appelle plus couramment encore *houan-tsing*, « faire revenir, retourner, l'essence ». Sans doute y a-t-il, superposée à d'autres sens plus immédiats, une seconde allusion à l'androgynie alchimique au chapitre 28 : « Se connaître viril, préserver en soi la féminité », littéralement : « se connaître coq et se garder poule ». Outre que tout cela est encore en rapport avec la condition embryonnaire car, selon le chapitre 55, la « perfection du *tsing* » est caractéristique du nouveau-né.

Cependant, le texte du *Tao-te king* le plus fréquemment interprété en termes d'« alchimie interne » est celui du chapitre 6. Lie-tseu, qui l'attribue à Houang-ti, fondateur de l'Empire et patron des alchimistes, le traduit en termes d'élaboration cosmique. Mais le *Lie-sien tchouan* en rapporte l'interprétation pratique à un Immortel antérieur à Houang-ti, présenté comme son maître, et aussi comme celui de Lao-tseu : Jong Tch'eng-kong. Ce personnage fut, nous dit-on, l'initiateur des méthodes de « réparer et conduite » (*pou-tao*) l'essence vitale. La « Femelle obscure, ou mystérieuse » (*houan-p'in*) est interprétée en termes d'érotique, et de l'« Esprit de la Vallée » (*kou-chen*), il est dit : « Les Esprits du Val ne meurent pas, car par eux se préserve la vie (*cheou cheng*) et se nourrit le souffle (*yang k'i*). » Il faut remarquer à ce sujet que *kou*, vallée, comporte le sens de « passage pour l'écoulement des eaux », donc de source de vie ; le symbolisme aquatique est ici particulièrement opportun. Un autre commentaire, celui de Yang Chang, s'attache moins à l'utilisation du *tsing* qu'à celle du *k'i*, mais aboutit aux mêmes conclusions : « Le caractère *kou*, vallée, sert de symbole caché au ventre, siège du *houen* et du *p'o* (les « esprits vitaux »... « L'Esprit de la Vallée ne périt pas ; on l'appelle Femelle obscure » veut dire que celui qui possède le Tao sait attirer et diriger le souffle primordial au milieu du ventre, et de ce fait il peut vivre longtemps paisible et obscur... Le cha-

pitre traite de la formation de l'embryon spirituel par le procédé de la rétention du souffle... » Que le sens premier du texte de Lao-tseu soit de nature cosmique est probable, mais la loi de l'analogie qui est celle de l'« alchimie interne » justifie pleinement son transfert au plan du microcosme.

La préservation, l'économie des principes vitaux, se peut d'ailleurs déduire d'autres formules comme celles du chapitre 3 : « Vider les cœurs, emplir les ventres, affaiblir les vouloirs et conforter les os », ou celle du chapitre 12 : « Il prend soin du ventre et non de l'œil » : en effet, le ventre est le siège des esprits vitaux (*houen* et *p'o*), tandis que le cœur est celui de l'activité mentale, des sentiments et des désirs ; l'œil est le symbole des perceptions sensibles ; la moëlle osseuse est l'un des sièges de la vitalité (6 bis). De ces notions, on peut encore rapprocher celle, déjà citée, de la « fermeture de la bouche » et des ouvertures du corps ; en effet, selon le *Traité de la Fleur d'Or* — qui le tient d'ailleurs de règles bouddhiques — « si l'on ne ferme pas entièrement la bouche... et qu'on ne serre pas solidement les dents, il est fréquent que le cœur divague... » Il s'agit là d'une règle essentielle des méthodes de méditation, à laquelle on peut associer sans difficulté celle du chapitre 10 concernant l'élimination des « visions obscures » (*hiuan-lan*), des fantasmagories : « Ne laissez pas les pensées et les images se former au-dedans de vous », enseigne Tchouang-tseu (ch. 23) ; et le *Traité de la Fleur d'Or* : « Tel est le cas, par exemple, lorsqu'entré en méditation, on voit apparaître des flammes lumineuses ou des couleurs bariolées, ou qu'on voit approcher des Boddhisattva ou des divinités, ou d'autres fantasmagories semblables... On tombe dans le vide du monde imaginaire. » (7).

L'obtention de la Longue Vie s'identifie symboliquement, dans la terminologie chinoise, à l'expérience

(6 bis) « Veut-on le repos, il faut apaiser le *k'i* ; veut-on (le bon ordre de) l'esprit (*chen*), il faut rendre le cœur docile. » (Tchouang-tseu, ch. 23).

(7) Il n'est pas superflu d'indiquer que *lan*, vision, est en relation étymologique avec l'examen des présages, la pratique divinatoire.

unitive connue sous les désignations de « retour à l'Origine », « à l'Unité », à l'« état embryonnaire ». Tout cela est identique, et tout cela se retrouve dans le texte du *Tao-te king* : au chapitre 10 d'abord, qui apparaît comme le résumé d'une méthode de réalisation spirituelle complète : « Circonscris le *p'o*, embrasse l'Unité » (*tsai ying p'o pao yi*). Le *p'o*, esprit vital inférieur, qu'il s'agit d'annihiler, de placer sous bonne garde (*ying* est un camp militaire), s'oppose ici au *k'i*, destiné au contraire à être libéré, assoupli, fluidité (8). C'est que, selon le *Li-ki*, si *k'i* est la « plénitude de *chen* », « *p'o* est la plénitude de *kouei* », c'est-à-dire des influences d'en-bas : c'est l'influx « terrestre » opposé à l'influx « céleste ». L'expression *pao-yi*, de nouveau utilisée au chapitre 22, est particulièrement expressive : *pao*, qui signifie « envelopper, contenir », figure dans sa forme primitive le corps maternel enveloppant l'embryon (9) ; il n'y a donc aucune différence de sens entre *pao-yi* et l'expression *pao-yuan* (« embrasser l'Originel »), utilisée par le commentateur Tchang Hong-yang : « Embrasser l'Un, c'est s'oublier soi-même et oublier les êtres, embrasser l'Originel (*pao-yuan*) et garder l'Un (*cheou-yi*) » (10). *Te-yi*, obtenir l'Un, est un processus de concentration et de synthèse que le chapitre 39 étend aux dimensions cosmiques : « Le Ciel obtint l'Un par sa limpidité, la Terre obtint l'Un par sa stabilité... » *Cheou-yi*, garder l'Un, qui lui fait logiquement suite, a fini par désigner l'ensemble des pratiques d'unification, et même de « longue vie », sous tous leurs aspects : « Gardant mon Un, je me suis établi dans l'harmonie », lit-on en Tchouang-tseu (ch. 11), mais dans le *Pao-p'ou tseu*, le célèbre ouvrage alchimique de Ko-hong : « Qui avale le cina-

(8) Il s'oppose normalement au *houen*, esprit vital supérieur, dont le *k'i* est la manifestation. *K'i* s'oppose à *tsing*, *chen* à *kouei*.

(9) On notera le parallélisme des deux mouvements exprimés par *tsai-ying* et *pao* : la captivité militaire et l'embrassement maternel, l'une stérilisante, l'autre producteur de vie, ou plutôt « préservateur » de vie.

(10) L'expression est textuellement reprise dans le commentaire du *Traité de la Fleur d'Or* : « Les adeptes ont enseigné à embrasser l'Originel et à garder l'Un. »

bre et garde l'Un ne finira qu'avec le Ciel. » Les drogues d'immortalité s'y trouvent donc associées aux méthodes de concentration spirituelle ; Ko-hong a pourtant laissé entendre que la méthode, à laquelle il s'est uniquement consacré, n'est rien sans la doctrine.

On trouve, au chapitre 14, la notion de retour à l'Origine, au « non-être » (*wou-wou*), comme définition du *Tao* lui-même. Mais c'est encore à une « voie » méthodique que ramène le chapitre 28, avec cependant une terminologie identique : retour à l'état « de l'enfant nouveau-né » (*ying-eul*), proche de la condition embryonnaire ; à l'état du « bois brut » (*p'ou*), qui est la « simplicité » primordiale ; à l'état du « Sans-faîte » (*wou-ki*), c'est-à-dire du Non-Etre, « antérieur » même à l'Un, qui est une expression de l'Etre indifférencié. Tout cela est conditionné par l'intégrité de l'« immuable Vertu » (*tch'ang-te*), qui est bien sûr l'efficace du *Tao*, mais peut fort bien s'interpréter au plan microcosmique comme la « puissance vitale », si l'on se réfère de nouveau au premier vers du chapitre : « *Tche k'i hiong cheou k'i ts'eu* » : « se connaître viril, préserver en soi la féminité. » Au chapitre 16 enfin s'exprime textuellement la notion cyclique du « retour à l'origine », à la « racine » (*kouei-ken*), qui est la phase du « repos » (*tsing*). Or à cette phase de repos correspond *fou-ming*, la « restauration de *ming* » ; *ming*, c'est ici la destinée individuelle : « Ce que le Ciel confère, lit-on dans le *Yi-king*, c'est le *ming* ; ce que les êtres reçoivent, c'est le *sing* (nature individuelle) ». Or, si l'on se réfère aux méthodes de l'alchimie interne telles qu'elles s'expriment, par exemple, dans le *Traité de la Fleur d'Or*, la restauration de *ming* (et de *sing*) dans leur unité première, c'est le retour à l'état antérieur à la naissance, le *regressus ad uterum* des hermétistes d'Occident. On ne manquera pas non plus de remarquer que *fou-ming* prend d'autres significations, pour peu qu'on fasse appel aux affinités homophoniques : ainsi que nous l'avons souligné dans une précédente étude, c'est la seconde partie de la devise des sociétés secrètes taoïstes (11), avec le

(11) *Fan Ts'ing fou Ming*, in *Etudes Traditionnelles* n° 399 (janvier-février 1967).

double sens de restauration de la légitimité historique du pouvoir temporel, et de restauration de la Lumière initiatique, succédant à la phase d'obscuration : c'est la « dissolution » faisant suite à la « coagulation » alchimiques. On notera aussi que l'hexagramme du *Yi-king* dénommé *fou* comporte la plupart de ces significations : celle de « repos », celle de « restauration » (du *sing*, dit un commentaire classique) : *fou*, c'est l'origine de la restauration cyclique du *yang*, succédant immédiatement au solstice d'hiver.

Tous ces symboles, on l'aperçoit aisément, concourent à une fin commune, qui est la loi constante, la « norme » (*tch'ang*) de l'être et de l'univers. Aussi faut-il sans doute voir une allusion au même rythme dans les sentences parallèles du chapitre 36 : « Qui va se refermer, sans doute est déployé ; qui tend à s'affaiblir, sans doute est renforcé..., cela qu'on va défaire ne peut qu'être assemblé », aboutissant à la définition de la « lumière cachée » (*wei-ming*) : car la « lumière cachée », nécessairement doit être révélée, conformément au *yi ming, yi houei* du *Kouei-tsang*, au *yi yin, yi yang* du *Yi-king* (11 bis).

***

Il reste d'importantes constatations à faire sur la nature de l'état spirituel auquel conduisent les aspects « méthodiques » du *Tao-te king*. On parle, au chapitre 59, de *tch'ang-cheng* (« longue vie »), au chapitre 50, de *che-cheng* (« art vital », « entretien de la vie ») ; l'une des conséquences en est que le sage, ayant fait retour à l'état du petit enfant, ne craint pas les animaux sauvages : c'est effectivement l'une des caractéristiques de l'état primordial (ch. 55). Mais le chapitre 50 contient une autre définition selon laquelle le corps du sage devient invulnérable aux griffes des fauves comme aux armes des guerriers ; le chapitre 33 se termine sur une formule qu'on peut traduire par « mourir sans cesser d'être », et que précise, semble-t-il, Tchouang-tseu en son chapitre 23 : « Les êtres conservent une réalité, mais n'ont plus de lieu ; conservent une durée, mais n'ont

(11 bis) « Un (temps de) lumière, un (temps d') obscurité ». « Un (temps de) *yin*, un (temps de) *yang*. »

plus de temps. » Selon Lie-tseu d'ailleurs, « cesser d'être après la vie serait le grand malheur. » (ch. 4). Autre formule insolite, celle du chapitre 16 ,répétée au chapitre 52, où elle est liée à l'obtention du *Tao : mou chen pou t'ai* (« que le corps (ou que le moi) disparaisse, pas de danger »). La formule est orthodoxe, et semble liée aux précédentes, mais le sens « danger » pour *t'ai*, est moderne ; littéralement, *t'ai*, c'est l'exhalation des ossements effrités, on pourrait dire les « cendres ». Il n'est donc pas téméraire de comprendre qu'après la mort, le corps ne laisse pas de cendres, ce qui est conforme à la doctrine classique de *che-kiai* (« libération du corps »), dont il est dit qu'elle est une « fausse mort ». Or toutes ces caractéristiques sont celles, non pas de la « longue vie », mais bien de l'immortalité, encore que le caractère *cheou* (« longévité ») soit utilisé au chapitre 33 pour la définir (12). Et c'est aussi ce qu'on doit comprendre lorsqu'il est dit, au chapitre 28, que le sage, identifié à la Norme universelle, fait retour à l'état, non pas de *T'ai-yi*, le Suprême Un, mais de *Wou-ki*, le Sans-faîte, le Non-Etre.

Aussi, lorsque les textes d'époque Han attribuent à Lao-tseu diverses méthodes comme celles de l'érotique ou de l'alchimie matérielle, ne s'agit-il pas à proprement parler d'un abus de langage, mais d'une interprétation en mode « extérieur » (*wai*) de ce que le *Tao-te king* exprime en mode « intérieur » (*nei*), d'une descente au plan « terrestre » de ce qu'il exprime en mode « céleste ». C'est dans ce sens qu'on peut qualifier de telles méthodes de *kouei*, c'est-à-dire soumises aux influences d'en-bas. C'est que, enseigne Tchouang-tseu (ch. 33), conformément à l'évolution normale du monde, le *Tao*, expression de l'Unité primordiale, s'est au cours du temps « déchiré ». « diversifié » (*lie*). Or il n'est de *Tao* véritable que par le retour à l'Unité.

Pierre GRISON.

(12) La longévité, c'est au même chapitre, *kiou* (durée, pérennité).

LE LIVRE D'ENSEIGNEMENT PAR LES FORMULES INDICATIVES DES GENS INSPIRÉS

(Kitâbu-l-I'lâm bi-ichârâti ahli-l-ilhâm)

CHAPITRE SUR DES FORMULES INDICATIVES PORTANT SUR DIVERS SUJETS

(Bâb fî ichârâti-him fî anwâ'in chattâ)

(Suite) (*)

***

L'un d'entre eux a dit : « Le malade, sa nourriture est médicament » (*Al-marîd'u aklu-hu dawâ*) (1).

Un autre d'entre eux a dit : « Le blessé, sa parole est appel à la protection » (*al-jarîh'u kalâmu-hu iltijâ* (2).

Un autre a dit : « La limpidité sans trouble c'est cela la limpidité (*Aç-çafâ bi-lâ kadar huwa-ç-çafâ*).

Un d'entre eux a dit : « Le fard au khol sur les yeux n'est pas comme le khol lui-même ».

Un autre d'entre eux disait : « Le khol a besoin de l'œil car il aime qu'on l'admire ».

(*) Voir *E.T.* depuis mars-avril 1967.

(1) Dans Bay. 3750 : *Al-marad'u kullu-hu dawâ* = « la maladie est toute entière remède », version qui présente d'ailleurs un sens profond quant à la signification et au rôle naturel des maladies dans la destinée totale des êtres.

(2) L'éd. Haid, porte un mot déformé et incompréhensible : *al-h'.r.h'.* à la place de *al-jarîh'*.

QUELQUES SYMBOLES DE L'EXTRÊME-ASIE

I. — *Le Symbolisme végétal*

Les notes dont nous entreprenons ici la présentation ne prétendent pas épuiser le problème des interprétations symboliques, mais bien plutôt le poser — de façon nécessairemvent fort brève — sous un aspect particulier qui est celui des traditions extrême-orientales. On constatera, certes — et c'est le propre du langage symbolique de tendre à l'universalité — que ces interprétations ne diffèrent pas toujours sensiblement des nôtres, ou même leur apportent des confirmations inattendues. En d'autres cas, ne fût-ce que pour des raisons étroitement botaniques, mais aussi pour des raisons formelles inhérentes à la tradition locale, les interprétations se particularisent. Il est enfin un mode de correspondance propre au langage de l'Extrême-Orient, et que nous aurons l'occasion de rencontrer à plusieurs reprises : c'est celui de l'homophonie des caractères d'écriture.

D'une façon très générale, en Asie comme ailleurs, la végétation est le symbole du développement des possibilités à partir de la graine, du germe, à partir aussi de la matière indifférenciée que représente la terre. En Chine, la fertilité de la graine est inséparable de celle de la femme, la germination se distingue mal de la gestation : aussi l'angle nord-ouest de la maison, *ngao*, est-il à la fois le grenier et l'endroit où dort la mère (cf. *Tao*, 62 : le *Tao* est le *ngao* des dix mille êtres). D'autre manière, et non moins naturellement, la végétation est liée à la notion de déroulement cyclique : le caractère *nien*, qui signifie la multiplication des céréales, donc la récolte, désigne aussi l'année, cycle agraire. A l'Est et au printemps correspondent l'élément *Bois*, la couleur verte, le trigramme *tch'en* : c'est l'« ébranlement » de la manifestation et de la nature ; la végétation sort de terre en même temps que le tonnerre qui s'y tenait caché :

c'est l'éveil du *yang*. A l'équinoxe de printemps, on trace solennellement le premier sillon, pour ouvrir la terre à la fécondation céleste. A cette époque, « il est défendu d'abattre les arbres », car ce serait contrarier l'activité du Ciel qui, ajoute le *Yue-ling*, « s'exerce surtout dans le bois ». L'arbre qui croît au milieu de la terre, enseigne le *Yi-king*, « c'est le symbole de la croissance, de l'élévation (*cheng*) ». Le processus de la régénération végétale par la mise en mouvement de la sève est, de toute évidence, le modèle de la mise en mouvement des fluides vitaux dans le corps humain selon les méthodes de l'« alchimie interne » (*nei-tan*). La réussite de cette expérience se traduit d'ailleurs par l'obtention de la «Fleur d'Or» (*kin-houa*) et de son fruit, la « fleur » n'étant pas différente, nous dit-on, de l'Elixir de Vie. Le fruit est achèvement, et source à la fois du renouvellement.

Un autre symbole général de la végétation est celui du *jardin* primordial, également bien connu en Extrême-Orient. Le mont K'ouen-louen, centre du monde et porte du Ciel, est orné de jardins suspendus. Un jardin circulaire — comme l'Eden et comme lui peuplé d'animaux — entoure le *ming-t'ang* et répète donc, au centre de l'Empire, le « paradis » du K'ouen-louen. Les jardins japonais figurent, de nos jours encore, le « monde en petit » ; ils figurent aussi la nature restaurée dans son état de perfection, de simplicité édénique, et invitent par là même à la restauration de la nature originelle de l'être. « Quel plaisir, écrit le poète chinois Hi-k'ang (III[e] siècle), de se promener dans le jardin ! Je fais le tour de l'infini...» Le symbolisme de la *forêt* n'est, somme toute, pas très éloigné de celui-ci : sanctuaire à l'état de nature, précédé de portiques de bois, elle est, au Japon, le réceptacle privilégié de l'influence céleste. Dans le monde chinois, la plupart des collines boisées sont couronnées d'un temple : elles ont en effet le pouvoir traditionnel d'appeler la pluie, c'est-à-dire la fertilisation d'En-haut, les bienfaits du Ciel. Dans l'antique histoire chinoise, on attaquait les montagnes en en coupant les arbres : c'était détruire leur puissance. Nous avons dit plus haut qu'abattre les arbres au printemps était contrarier l'action régénératrice du Ciel.

La notion de l'Arbre de vie au centre du jardin n'est pas directement utilisée en Extrême-Orient, à moins toutefois d'en rapprocher le « Jardin des *Pêchers* » des sociétés secrètes chinoises, parfois consi-

déré en effet comme une sorte d'Eden de la nouvelle naissance. Mais on trouve partout le symbole de l'*arbre* comme Axe du monde : c'est le *mélèze* ou le *bouleau* sibériens, celui-ci marqué d'entailles pour signifier les degrés de l'ascension chamanique vers le Ciel (ce dont on ne manquera par de rapprocher le bâton de *bambou* chinois à sept ou à neuf nœuds) ; c'est probablement le *saule* au Tibet, la branche de saule aussi dans certains rites ouïgours ; sous un saule planté au centre de sa cour, Hi-k'ang forgeait : c'est un moyen de communication avec le Ciel. En Chine, l'arbre central est *kien-mou* (le « bois dressé »): il n'y a, à son pied, ni ombre ni écho ; il a neuf branches et neuf racines par lesquelles il touche aux neuf Cieux et aux neuf Sources, séjour souterrain des morts. Le long de son tronc, les souverains s'élèvent et descendent entre Ciel et Terre. De part et d'autre de l'arbre *kien* sont plantés l'arbre *fou* au levant, et l'arbre *jo* au couchant, par où monte et descend respectivement le soleil (en Sibérie, c'est par le tronc du mélèze axial que montent et descendent le soleil et la lune ; au Japon, le *sakaki* porte le miroir qui fait sortir de sa caverne la Déesse solaire : il est donc aussi porte-soleil ; et l'arbre *jo* porte sur ses branches dix corbeaux qui sont dix soleils). Nous rappellerons seulement pour mémoire le thème chinois de l'arbre « lié », figuration de l'union du *yin* et du *yang*, ainsi que celui de l'arbre aux branches séparées puis confondues, différenciées, puis ramenées à l'unité : ces thèmes ont été traités dans le *Symbolisme de la Croix*. Dans l'Asie du sud-est, les arbres sont souvent la résidence de génie locaux (*thân* viêtnamiens, *neak-ta* cambodgiens...), ce qui exprime la conséquence de leurs relations avec le monde souterrain plus sûrement qu'avec le Ciel.

Les arbres ne marquent pas seulement les deux termes apparents et le sommet de la course solaire, mais aussi, en Chine, les quatre orients et les quatre saisons : l'*acacia* est l'arbre du nord et de l'hiver, le *catalpa* celui du sud et de l'été, le *thuya* celui de l'est et du printemps, le *châtaignier* celui de l'ouest et de l'automne. On notera que le symbolisme de l'acacia n'est pas nécessairement en contradiction avec celui que nous lui attribuons, car le solstice d'hiver est, en Chine, l'origine du processus de régénération, d'ascension du *yang*. La même remarque vaudrait pour le *paulownia*, arbre du nord lui aussi, symbole parfois de deuil et de retraite (le « Palais du Paulownia » abrita la dépouille de T'ang-le-Victorieux), mais aussi

accompagnateur du mouvement solaire : on fait en bois de paulownia des instruments de musique qui servent à le rythmer (en quoi, par ailleurs, le paulownia paraît se substituer purement et simplement au *mûrier*, arbre du levant semblable à l'arbre *fou*). Nous reviendrons au *thuya*.

Le symbolisme axial n'est pas absolument réservé à l'arbre : c'est, chez les peuples thaïs, la fonction de la *liane* ; dans la mythologie japonaise, c'est une pousse de *roseau* qui émerge des eaux primordiales ; en quoi le roseau n'apparaît d'ailleurs pas seulement comme l'axe de la manifestation, mais aussi comme le symbole de sa production même — ce que figure, ailleurs, le lotus — ; le Japon mythique est une « plaine de roseaux ». La fonction cosmique de la liane thaïe se complète, nous l'avons dit en une autre occasion, par celle des *courges* qu'elle porte, et d'où sont issus les hommes, les semences et les livres, en tant que semences du savoir. La courge est l'arche diluvienne, la caverne cosmique où se réintègrent les Immortels ; la *calebasse* est l'image du mont K'ouen-louen. Autre symbole cosmique thaï : le *champignon*, dont le chapeau a la forme du Ciel primordial.

Les fleurs à structure rayonnante sont partout des symboles solaires : c'est le cas en Asie, notamment, du *tournesol* et du *chrysanthème*. Le second a cependant, au Japon, une signification plus précise : le chrysanthème héraldique, le chrysanthème impérial, a seize pétales : il figure donc une rose des vents au centre de laquelle l'Empereur régit et résume les directions de l'espace (qu'on se souvienne ici de la fonction du lotus à huit ou seize pétales dans les *mandala* et dans le symbolisme du roi-*chakravartî*). En outre, le nom japonais du chysanthème, *kiku*, est dit évoquer les mots *kiku-ri* (« audition de la vérité »), et *Kukuri*, nom d'un *kami* primordial : la fleur se trouve donc symboliser le rôle du *Tennô* comme médiateur entre le Ciel et la Terre, comme agent de la Volonté céleste. Et nous ne pouvons abandonner ce thème sans évoquer le symbolisme cosmique de l'art des *bouquets*, l'*ikebana* : la fleur y est vue comme le modèle de la spontanéité et de la perfection du développement de la manifestation, ainsi que de son caractère éphémère ; l'arrangement s'effectue selon un rythme ternaire : Ciel-Homme-Terre, figuré par l'étagement des trois rameaux principaux : telle est la condition d'un arrangement « vivant ». Tant il est vrai que le geste ou la production de l'homme n'ont

de vie authentique que par leur fonction symbolique.

Nous avons évoqué plus haut la relation de certains arbres avec les orients et les saisons, la correspondance privilégiée du bois avec le printemps comme symbole de renaissance, de régénération. C'est plus précisément en Chine le rôle du *pêcher* et du *prunier*, en raison de leur floraison précoce, au sortir même de l'hiver. C'est au Japon celui du *cerisier*, le *sakura*, dont la floraison coïncide avec l'équinoxe de printemps : les réjouissances, les cérémonies qui accompagnent cette floraison ont pour but de favoriser et de protéger les récoltes, d'obtenir aussi des indications sur leur abondance. Le *mûrier* semble avoir également été, dans la Chine ancienne, en relation avec les célébrations équinoxiales. Il est en tous cas, nous l'avons dit, l'arbre du soleil levant, tout comme le paulownia. Lorsque Houang-ti partit de K'ong-sang, le « Mûrier creux », pour s'élever à la souveraineté, il suivit manifestement le cours ascendant du soleil ; on rythmait ce cours en battant un tambour de bois de mûrier ; on plantait des mûriers à la porte orientale de la capitale. Toutefois, c'est aussi d'un mûrier que la fille de Yen-ti, transformée en pie, s'éleva vers le Ciel, et l'apparition de mûriers en rapport avec les avènements dynastiques est un signe néfaste : c'est sans doute que — contrepartie de son heureuse ascension — la montée du soleil est annonciatrice de sécheresse, laquelle est une malédiction céleste.

La régénération printanière est proche, par sa signification, de deux autres séries de symboles : ceux qui ont rapport à la fécondité, à la puissance vitale, et ceux qui touchent à la longévité, à l'immortalité. Ainsi s'explique sans doute le choix étonnant du *thuya*, qui est un résineux, comme arbre de l'est et du printemps. Dans la peinture chinoise, la puissance vitale est évoquée, il est vrai, par le *pin*. Mais son symbole est, chez les peuplades montagnardes du Centre Viêtnam, le *banian* (le *ficus religiosa* de l'Inde et des pays bouddhiques, le *pippal* de Bodh-Gayâ) ; les Sré en font expressément le symbole de la fécondité, les Rõngao et les Sédang, de la longévité : la prodigieuse vitalité de l'arbre est à tout cela une explication suffisante. La *courge*, nous l'avons entrevu, est la « corne d'abondance » des Thaïs et le symbole, dans leurs légendes, des renouvellements cycliques. Elle est aussi, dans le monde chinois, un symbole de fécondité, en raison de l'abondance de ses graines. Pour la même raison, la même signification est reconnue au *cédrat*,

à la *grenade*, au *lotus*, à l'*orange*, à la *pastèque*, au *plantain*. En Chine du nord, où il est essentiel à la vie des hommes et à la « survie » des ancêtres, le *millet* est le symbole de l'abondance, le produit de la terre fécondée. *Tsi*, c'est à la fois le millet et la moisson. Les souverains Tcheou descendaient du Prince Millet, Heou-tsi, dispensateur de la pluie, et donc des bénédictions célestes, dont le roi, préposé au « millet », assurait la répartition sur la terre. L'*orchidée* était à la fois fleur du printemps et symbole de fécondité : au premier rang des influences mauvaises que doivent chasser les rites du printemps, il faut placer, c'est vrai, la stérilité. Une mention particulière doit être faite à la racine de *ginseng*, nourriture de vie, symbole de l'activité céleste, ou de son reflet : l'activité royale, tout à la fois en raison de sa forme « humaine » et de ses qualités thérapeutiques.

Le ginseng « nourrit le *yang* » : c'est en conséquence, comme bien d'autres plantes, une nourriture d'immortalité. La liste est longue, les raisons diverses, souvent peu évidentes. On citera, en rapport avec les indications précédentes, le *cédrat*, les graines de *courge*, qui se consommaient à l'équinoxe de printemps, la *jujube*, mais elle était d'une taille extraordinaire, qui la faisait ressembler à une courge ; les graines de *sésame*, « fortifiant » traditionnel de la pharmacopée, et dont Lao-tseu se serait nourri lors de son voyage vers l'ouest ; le *tournesol* : l'immortel Kouei-fou, qui l'utilisa comme tel, semble avoir acquis lui-même la qualité d'« héliotrope » ; pour une raison du même ordre, le *chrysanthème* : on le nomme en Chine *je-tsing*, c'est-à-dire « essence solaire » ; la signification « solaire » ne semble pas non plus absente dans le symbolisme du *chardon*, autre « fortifiant » classique, mais il faut aussi noter la valeur que lui confère sa survie illimitée après séchage. L'usage des graines de *navet* s'explique moins aisément, sinon par référence, ici encore, aux antiques *Pen-ts'ao*, recueils de plantes médicinales. Le symbolisme de la *pivoine* est par contre, fort clairement, d'ordre phonétique : *meou-tan* contient le mot *tan*, qui désigne le cinabre, symbole alchimique de l'immortalité ; aussi la pivoine est-elle associée au phénix, qui est l'« oiseau de cinabre » (*tan-niao*). Est-ce encore la conséquence de sa parfaite conservation après séchage ? On use, comme nourriture de vie, en Chine, d'une variété particulière de *champignon* : l'agaric ; il figure dans les attributs du Génie de la

longévité ; consommé avec de la *cannelle,* de l'or ou du jade, il a la réputation de rendre le corps « léger ». La cannelle, en effet, est la nourriture habituelle des Immortels : elle est d'essence *yang* ; le vin de cannelle rend le corps comme de l'or ; mêlée à de la cervelle de tortue qui, elle, « nourrit le *yin* », elle permet de « marcher sur les eaux ». Il faut noter que le cannellier, parfois considéré comme l'« arbre de la lune » au pied duquel un lièvre broie les drogues de longue vie, est une variété de *laurier,* dont le symbolisme est identique, parce qu'il demeure vert pendant les mois d'hiver. Même sens, et pour la même raison : du *sakaki* au Japon ; parfois, en Chine, du *shâla* bouddhique ; enfin de toute la famille des conifères qui sont, en même temps, des arbres à résine, symbole d'incorruptibilité. La « résistance du *cyprès* » que l'hiver «ne réussit pas à dépouiller de ses feuilles» est expressément notée par Tchouang-tseu (ch. 28) ; les graines du cyprès « nourrissent le *yang* », la résine de cyprès donne la légèreté au corps, la combustion des graines permet la détection du jade et de l'or, symboles du *yang* à l'état pur ; le cyprès (et le pin) sont figurés à l'entrée de la « Cité des Saules » dans les loges des sociétés secrètes chinoises : le *hinoki,* variété de cyprès, est utilisé au Japon pour l'allumage du feu rituel et pour la construction du temple d'Ise, consacré à la Déesse solaire. Les graines, les aiguilles, la résine de *pin* procurent également la transfiguration du corps et l'immortalité ; la résine, lorsqu'elle coule le long du tronc et pénètre dans la terre, produit à la longue un champignon merveilleux, le *fou-ling,* qui procure également l'immortalité. Semblable vertu est consentie au *tamaris,* simplement considéré comme une variété du pin, également au *thuya.* Le *saule,* « éternellement vert », comme dit saint Bernard, est aussi, en Chine, un important symbole d'immortalité : qu'il nous suffise de rappeler ici la désignation comme « Cité des Saules » *(mou-yang tcheng)* de la partie centrale des loges de sociétés secrètes, et aussi la présence, au centre de ce « séjour », d'un autre parfait symbole de la nourriture de vie et d'immortalité : le boisseau empli de *riz.* Ce récipient plein de graines n'est pas sans rappeler le symbole de la courge ; par ailleurs, le riz se transmute alchimiquement en cinabre. Dans toute l'Asie orientale, le riz est considéré comme étant d'origine non-humaine : il pousse et emplit les greniers spontanément ; sa laborieuse culture est la conséquence directe de la

rupture des liens entre le Ciel et la Terre ; chez les Thaïs, il est issu des courges primordiales, comme les hommes et les livres ; au Japon, il est d'essence solaire, apporté sur la terre par le prince Ninigi, petit-fils de la Déesse du soleil, et homologue, par bien des aspects, du Prince Millet. En compagnie de la Déesse, le riz est cérémoniellement « goûté » par l'Empereur. On citera encore, parmi les symboles d'immortalité, la fleur de *prunier* et le *pêcher.* La première est consommée par les Immortels, et sert en outre de nom à Lao-tseu : né sous un prunier *(li),* il déclara aussitôt en s'appuyant au tronc de l'arbre : « Que ceci soit mon nom de famille *(sing)* ». Le symbolisme du pêcher s'étend, non seulement à la fleur, mais encore au fruit et à la sève : le pêcher de la Royale Mère d'Occident, la Si-Wang mou, produit tous les trois mille ans des pêches qui confèrent l'immortalité ; Ko-yeou découvrit, sur le mont Souei, des pêches qui possédaient la même vertu ; la sève de l'arbre, rapporte Ko-hong, rend le corps lumineux. C'est que prunier et pêcher, nous l'avons noté, sont symboles du printemps, de la régénération vitale ; le pêcher est arbre de vie : le « Jardin des Pêchers » des sociétés secrètes chinoises est un « Jardin d'immortalité ». Il faut enfin rappeler le symbolisme de la floraison interne du *Lotus* d'or comme signe de l'accession à l'immortalité.

La plupart des nourritures d'immortalité chinoises ont pour vertu principale la pureté, et le pouvoir de purification. Non seulement elles ne sont pas, comme les céréales, un poison pour l'organisme, mais encore elles en éliminent les influences mauvaises, elles le purgent des obstacles à l'éthérification. Un tel pouvoir s'étend parfois au monde extérieur. En Chine, le bâton de bois de *pêcher* est une arme royale et une arme d'exorciste, il en est de même de l'arc de bois de pêcher ; des figurines en bois de pêcher sont placées, au moment du nouvel-an, au-dessus des portes des maisons, afin que les influences pernicieuses ne puissent en franchir le seuil. Au Japon, c'est grâce à la pêche qu'Izanagi se protège du tonnerre. Le *prunier* aussi est symbole de pureté parce que, dit-on, sa floraison précède l'apparition des feuilles : on y verrait donc surtout l'idée de « dépouillement ». Le bois d'*olivier* est censé neutraliser certains poisons. L'arc de *mûrier,* tout comme l'arc de pêcher, sert à tirer, aux quatre orients, les flèches destructrices des influences mauvaises ; ces arcs utilisent des flèches

d'*épine*, ou encore d'*armoise* : le rôle de l'épine va de soi, celui de l'armoise est purificateur. Les figurines d'armoise ont d'ailleurs, sur le seuil des maisons, le même rôle protecteur que celles de bois de pêcher. La consommation rituelle du bouillon d'armoise est purificatrice, ce qu'expliquent suffisamment les vertus thérapeutiques de la plante (emménagogue et antihelmintique) ; sa fumée odoriférante est, lors des sacrifices, un moyen de communication avec le Ciel. La fleur de *cerisier* est, au Japon, symbole de pureté, et sert à ce titre d'emblème au *bushi*, à l'idéal chevaleresque du combat contre le mal. C'est aussi la signification du *saule* mâle, parce qu'il ne porte pas de fruit (notons que le cerisier japonais aussi, est stérile). Le *bambou* élimine les influences mauvaises, mais ce paraît être surtout par le bruit des explosions qu'il produit lorsqu'on le met au feu, plutôt que par sa vertu propre. L'utilisation du bois de *hinoki*, notée plus haut, associe manifestement la notion de pureté à celle d'incorruptibilité. Dans le Shintô, les branches de *sakaki*, symboles de la pureté primordiale, sont utilisées dans les rites de purification, ainsi que, d'une autre façon, le *roseau* : Izanagi se purifia à l'aide de roseaux lorsqu'il revint, souillé, du pays des morts ; de même Yi-yin en Chine, avant de devenir ministre ; les génies des portes maîtrisent les influences malfaisantes à l'aide de cordes de roseau ; la lance de roseau est arme de purification ; le franchissement du cercle de roseaux (*chi-no-wa*) au Japon, d'arcs de roseaux dans les sociétés secrètes chinoises, sont des rites de purification ; le *Yi-king* préconise l'utilisation rituelle du tapis de roseaux blancs. Les racines de *chiendent*, blanches, ont aussi une vertu purificatrice reconnue : elles servent de litière aux victimes sacrificielles, servent aussi, dit le *Li-ki*, à filtrer le vin du sacrifice, sont usitées — parce qu'elles sont blanches, mais aussi parce qu'elles purifient — dans les rites funèbres et dans leurs homologues, les rites de reddition. Le *haricot* protège au Japon des influences mauvaises et de la foudre. L'*iris* y est, dans le même but, utilisé dans les bains, et planté sur les toits des maisons. Le *lotus* est un symbole très général de pureté parce qu'il s'élève au-dessus des eaux boueuses. L'*orchidée* elle aussi était anciennement associée aux rites purificateurs du printemps, mais surtout nous l'avons dit, parce que l'influence pernicieuse qu'elle combattait était la stérilité (symbole de l'orchis).

Le *bambou*, encore lui, est un symbole d'union, de fidélité, parce qu'il constitue, botaniquement parlant, un couple. La même signification est conférée au Vietnam, à la liane à *bétel*, enroulée autour du tronc de l'*aréquier*, ce que perpétue une fort jolie légende populaire dont les personnages ont d'ailleurs laissé leurs noms aux deux plantes : *trân* et *lang*. Même sens encore que celui de la *calebasse* car, divisée en deux, elle constitue les coupes de la boisson communielle ; que celui du *lotus*, car deux fleurs poussent sur la même tige ; que celui des deux *pins* associés dans la légende japonaise de Takasago.

En liaison avec la doctrine bouddhique de l'impermanence, illustrée par l'esthétique *zen*, et aussi avec l'obtention de l'Illumination subite, on peut faire mention : du *bananier*, parce qu'il est dépourvu de tronc ligneux, et que sa tige meurt après la fructification ; de la fleur de *poirier*, parce qu'elle est éphémère ; du *champignon*, dont la multiplication spontanée à partir d'un sol humide inspire à Tchouang-tseu (ch. 2) une méditation de même nature ; les entre-nœuds du *bambou* sont le symbole de la « vacuité », le bruissement de ses feuilles fut, pour certains maîtres, le signal de l'Illumination ; ce fut, pour Ling-yun, la vision des fleurs de *pêcher*, image de la pureté primordiale.

Il reste à noter un certain nombre de symboles de caractère particulier. Ceux d'abord qui se fondent sur l'homophonie : le *cédrat* est symbole de bonheur parce qu'il est surnommé « main de Bouddha », et que les caractères *fo* (Bouddha) et *fou* (bonheur) possèdent une parenté phonétique ; le *kaki*, fruit du plaqueminier, exprime les souhaits d'affaires prospères, parce que *che* (kaki) et *che* (affaires) se prononcent de la même façon ; le *catalpa* (*tseu*) *est homophone* de *tseu* (fils) : aussi est-il le signe de la descendance mâle et aussi, indique le *Che-king*, du foyer paternel et de l'obéissance filiale. On a vu que le *paulownia* servait à fabriquer des tambours rythmant le cours du soleil : c'est aussi que paulownia et tambour se disent l'un et l'autre *t'ong*.

La *pivoine* est symbole de richesse et d'honneurs, mais c'est en raison de son port noble et de sa couleur rouge, qui est celle de l'intensité vitale. Le *narcisse*, pour une raison moins précise, est un signe de bonheur, de même qu'au Japon la fleur de *cerisier*, emblème du printemps (on substitue, lors des mariages,

l'infusion de fleurs de cerisier au thé). L'*hémérocalle* (*houan*) a, on ne sait trop pourquoi, la vertu de chasser les soucis (peut-être seulement parce qu'elle est une beauté fugitive ; notons cependant qu'entrain, gaîté, plaisir, insouciance, se disent *houan*). Pourquoi l'*algue* assure-t-elle la sécurité en mer et favorise-t-elle les accouchements ? Cette double question reste posée. La fleur de *poirier* est signe de deuil, en raison de sa couleur blanche. Le *tamarinier* est la demeure d'influences malfaisantes dans tous les pays de l'Asie du sud-est ; son ombre et son odeur sont dangereuses. L'efficacité des armes qu'on fabrique avec son bois résulte, à l'inverse de celles de bois de pêcher, des dangereux pouvoirs des esprits inférieurs qui l'habitent. Une variété déjà nommée de *champignon*, l'agaric (*ling-che*) ne prospère que dans la paix et le bon ordre de l'Empire : c'est, il est vrai, la nourriture des Sages cachés. Le symbolisme précédemment indiqué du *chrysanthème* l'associe également à l'équilibre cosmique, à la Grande Paix ; c'est aussi la fleur de l'automne, donc le symbole de la retraite, de la vie paisible ; c'est, dit Tcheou Touen-yi, la fleur « qui se cache et fuit le monde » ; un poète des T'ang en fait le symbole de la spontanéité naturelle et discrète des Sages taoïstes. Le *lotus* — qui mériterait à lui seul une étude — est un symbole du triple-temps, parce qu'on trouve simultanément sur la même plante ses trois états : le bouton, la fleur épanouie, le fruit. *Lotus* et *chrysanthème* sont l'un et l'autre des signes de beauté et de perfection. Même valeur est reconnue à l'*orchidée*, pour des raisons morphologiques évidentes, ainsi que, bien entendu, à la floraison des *cerisiers*, voire au *liseron*, ornement traditionnel du *tokonoma* et de la chambre de thé. Le *saule* est, pour sa part, le symbole de la grâce et de l'élégance des formes. On comprend toutefois que cet esthétisme n'est pas une démarche gratuite, mais qu'il introduit, d'une certaine manière, à la béatitude intemporelle : il n'est que de se référer à la peinture des Song. La peinture du *bambou*, quant à elle, est proche de la calligraphie ; c'est un langage réservé à la perception intuitive ; plus qu'un art, c'est un exercice spirituel. A ce niveau, le symbolisme végétal n'est plus guère qu'un prétexte, une nécessité expressive : pour tenter de suggérer ce qui ne s'exprime plus, Mou-k'i peignait six *kaki* dans un espace vide.

Pierre GRISON.

SUR LA NOTION DE KHALWAH

(*Le Vide primordial et la Retraire cellulaire*)

Le Cheikh al-Akbar Ibn Arabî : FUTÛHAT, chap. 78 (*).

Vers :

Je me suis retiré avec Celui que j'aime passionnément et il n'y avait pas un autre que nous, car s'il y avait eu un autre que moi, la retraite n'en aurait pas été une.

Quand j'eus imposé à mon âme les règles de son isolement, les âmes des créatures en foule devinrent ses esclaves !

Mais s'il n'y avait pas en elle un Autre qu'elle-même, mon âme aurait fait don de soi à Celui qui la comble de Ses dons.

***

Sache — qu'Allah nous assiste de Sa grâce — que le fondement légal de la *Khalwah* se trouve dans les paroles suivantes d'Allah (hadith) : « Celui qui Me mentionne en son âme (ou soi-même), Je le mentionne en Mon Ame (ou Moi-Même), et celui qui Me mentionne dans une assemblée, Je le mentionne dans une Assemblée meilleure que la sienne ». Ceci est un hadith divin sûr, qui renferme les notions de *khalwah* (retraite) et de *jilwah* (sortie à jour) (1).

Le fondement (verbal et intellectuel) de la *Khalwah* est le *Khalâ* (mot de la même racine), le Vide, dans lequel fut existencié le Monde.

(*) La traduction est faite par collation de deux éditions : celle de *Bûlâq* (Le Caire, 1269/1853) et celle de la *Dâru-l-kutubi-l-arabiyah-l-kubrâ* (Le Caire, 1329/1911), laquelle apparaît comme moins correcte que l'autre.

(1) Celle-ci, contraire de la première, fait l'objet du chap. 79 traduit également ci-après.

ces » des Qualités. Bien d'autres expressions conventionnelles ont été adoptées de la même manière par les Soufis — que Dieu nous rende leur exemple profitable !

La réponse donnée par Sîdî Ahmad b. Yûsuf est donc une explication (*tafsîr*) qui concerne l'Essence éternelle dans l'état de non manifestation, avant la révélation théophanique (car elle est alors « insaisissable »,) et après la révélation théophanique, car elle revêt alors une modalité sensible et peut-être saisie par l'intermédiaire des manifestations sensibles.

Quant à la réponse globale qui correspond à l'expression utilisée conventionnellement par les gnostiques réalisés, elle consiste à dire que l'Essence est de nature intelligible (*ma'nawiyya*) et qu'elle s'est révélée dans les substrats des formes sensibles et différenciées. Par « nature intelligible », il faut entendre la subtilité principielle (*al-latâfa al-asliyya*). Pour en décrire les caractéristiques, je dirai qu'elle est Essence éternelle, sans commencement ni fin, subtile, cachée, manifestée dans les choses formelles et limitées, qualifiée par les attributs de perfection, unique dans la préeternité et dans l'éternité qui n'a pas de terme.

Ainsi s'achève ce précis : puisse-t-il être un signe de la grâce divine ! Gloire à Dieu, Seigneur des mondes !

(*à suivre*)

Jean-Louis MICHON

DE L'ORIGINE DES RITES

INTRODUCTION

Le texte ci-après traduit est extrait du chapitre VII du *Li-ki,* « Traités sur les Rites », compilation du second siècle de notre ère, et dont la tradition rapporte l'origine aux disciples de Confucius : en fait, les usages codifiés sont plus anciens, et les textes, parfois, d'une haute antiquité.

On convient souvent de reconnaître en ces « rites » les simples règles de la bienséance, ou du bon usage des sentiments ; l'étiquette, ou la règle du jeu — souvent contraignante — des rapports sociaux ; la pratique confucéenne a fortement attesté cette interprétation : « Les rites font obstacle aux causes des désordres comme les digues arrêtent les eaux. » (*Li-ki,* ch. XXIII). Le présent texte tend à montrer qu'ils sont bien autre chose, et d'abord le moyen des échanges entre la Terre et le Ciel (1).

Le caractère *li* se compose du radical *che,* qui figure la descente des influences célestes, et de *li,* un vase sacrificiel planté de rameaux, équivalent symbolique de la corne d'abondance. *Li* est en conséquence, selon le vieux lexique *Chouo-wen,* la « démarche qui tend à honorer les « esprits » et à appeler les bénédictions (d'En-haut) » : il s'agit donc, au sens strict, des pratiques exotériques qui nous sont familières ; leur incontestable descente au niveau de l'activité profane, avec la rigueur formaliste qu'elle entraîne, n'est pas dans tous les cas négative : elle laisse parfois entrevoir, dans le geste d'usage, les traces d'une sacralité dégradée, ou incomprise. Savoir remonter vers l'origine du rite, laisse entendre notre texte, c'est bel et bien faire retour à l'état primordial (2).

« Les rites, fait dire Tchouang-tseu à Houang-ti dans un surprenant raccourci, sont la fleur du Tao, mais la source du désordre. » Encore s'agit-il, comme le précise Lao-tseu dans la conclusion d'une formule mot-à-mot semblable, des rites « déchus » (3) : le « désordre » taoïste est celui qui perturbe la spontanéité primordiale de la nature et des êtres, en régissant leur expression vitale : exactement l'« ordre » selon Confucius.

Un précédent paragraphe, emprunté au même chapitre du *Li-ki*, donne quelque idée du rituel selon la tradition : « Les Souverains d'autrefois, dit-il, souffraient de ce que (l'usage, ou l'effet) des rites ne s'étende pas jusqu'en bas. Aussi faisaient-ils offrande au Souverain céleste dans les faubourgs (4), afin de fixer la position du Ciel (5) ; ils sacrifiaient au génie du Sol dans la capitale, afin d'ordonnancer les bienfaits de la Terre ; (ils faisaient offrande) dans le temple ancestral, à cause de quoi la bienfaisance était fondamentale ; (aux génies des) montagnes et des fleuves, en fonction de quoi les influences subtiles étaient accueillies ; (il pratiquaient) les 5 offrandes (6), à cause de quoi l'observance était fondamentale. A cet effet, l'invocateur se tenait dans le temple ancestral (7), les *san-kong* dans la cour des audiences souveraines (8), les *san-lao* trouvaient place à l'école (impériale) (9) ; devant le Souverain, le magicien, et derrière lui le scribe ; le devin par la tortue, le devin par l'achillée, les musiciens aveugles, les assistants se tenaient à sa droite et à sa gauche (10). Au milieu, le Souverain (11) : le cœur immobile, afin de préserver la parfaite rectitude. » (12)

Certes, notre texte laisse transparaître rapidement l'application confucéenne, qui lie au rituel ses vertus de prédilection : *jen* et yi, la bienfaisance et la justice, ou l'équité (13) : outre le caractère indéniablement central, équilibrant de ces vertus, la fonction médiatrice du rite est affirmée par le fait que son institution demeure un privilège royal : « Personne, si ce n'est le Fils du Ciel, enseigne le *Tchong-yong*, n'a à délibérer sur les rites. » C'est que, eux-mêmes issus du Ciel, ils tendent à conformer l'ordre d'ici-bas à l'ordre d'En haut, ainsi que, par l'intermédiaire exclusif du même ministre, à dispenser les félicités dont leur origine les rend porteurs : telle est leur véritable justification. P.G.

---

(1) Encore sont-ils loin d'être inoffensifs : des textes comme le *Yue-ling* énoncent, en contrepartie de leurs bienfaits, les catastrophes provoquées par leur usage à contretemps.

(2) Ce but atteint, le rite perd sa justification : les Hommes Véritables de jadis, enseigne Tchouang-tseu, « considéraient les rites comme des accessoires » (ch. 6). Faut-il traduire, en mode bouddhique, par *upâya* ? *Yi*, accessoire : deux ailes déployées sur la discordance.

(3) Tchouang-tseu, ch. 22 ; *Tao*, 38.

(4) *Ti*, le Souverain (céleste) : « Ciel et Souverain, *T'ien* et *Ti*, c'est tout un. » (Commentaire du *Tcheou-li*). « L'Esprit du Ciel, c'est *Ti*. » (K'ong Ying-ta). *Kiao*, les faubourgs : zone suburbaine où se sont accomplis de tous temps les sacrifices royaux ; dans les banlieues cardinales qui leur correspondent, sont accueillies tour à tour les saisons ; mais c'est dans le faubourg du sud, *nan-kiao*, que s'accomplit le sacrifice solsticial au Souverain céleste.

(5) « Le Ciel est élevé, il se tient en-haut : c'est pourquoi l'on parle de « fixer la position du Ciel », à savoir qu'il est nécessaire de s'enraciner dans le Ciel. » (K'ong Ying-ta).

(6) Les 5 offrandes : *wou sseu* : aux génies domestiques de la porte, du foyer, de l'impluvium, du portail et de l'allée. Nous nous permettons de renvoyer ici, comme en d'autres circonstances, à notre traduction annotée de *Yue-ling* (Nice, 1972).

(7) L'invocateur, *tchou*, spécialiste de l'organisation et de la célébration des sacrifices ; *tchou* se compose de *houang*, un homme parlant avec autorité, avec éloquence, et de *che*, les influences venues d'En-haut, les relations avec le Ciel : bonne définition de la fonction.

(8) *San-kong*, les « trois Ducs » : « J'établis le Grand précepteur, le Grand maître ; le Grand protecteur : ce sont les *san-kong*. Ils exposent les principes, agencent le pays, font concerter le *yin* et le *yang*. » (*Chou-king*, IV, 20). *Tch'ao*, la cour : évoque littéralement le lever du soleil, parce que les audiances s'y tiennent à l'aube.

(9) L'expression *san-lao*, « trois Vieillards », a primitivement désigné trois ministres : le *sseu-t'ou*, « directeur de la multitude », chargé de la vie rurale ; le *sseu-ma*, « directeur des chevaux », chargé des armées ; le *sseu-k'ong*, « directeur des (terres) vacantes », chargé des travaux publics ; il s'agit plutôt ici des trois vieillards choisis comme représentant la sagesse, et que le Fils du Ciel honore en les nourrissant de sa main : « (Il) donnait à manger aux trois vieillards... dans la grande école. » (*Li-ki*, ch. XVII). *T'ai-hio*, la « grande école » : celle de la capitale ; dans l'antiquité, elle était dénommée

pi-yong (*Li-ki*, ch. III), parce que revêtant la forme annulaire du jade *pi*, réceptacle de l'influx céleste.

(10) Le magicien, *wou* : chasseur de diables, faiseur de pluie, médium, herboriste et médicastre ; le caractère *wou* évoque la *danse* pour la pluie. Le Grand scribe, *t'ai-che*, est à la fois le détenteur des archives dynastiques et celui des lois de l'astrologie traditionnelle : il détermine l'opportunité saisonnière des rites (v. *Yue-ling*, 1° mois). Les devins par la tortue et par l'achillée : « (La divination par) la tortue se nomme *pou* ; (la divination par) l'achillée se nomme *che*. » (*Li-ki*, ch. 1 ; cf. notre traduction annotée du *Hong-fan*, in *Et. Trad.* n° 441, fév. 1974). Le bon ou le mauvais augure des présages sont ainsi déterminés (*Yue-ling*, 10° mois). Les musiciens aveugles : ces personnages, revêtus d'une véritable fonction médiatrice, étaient notamment chargés de vérifier périodiquement l'adéquation des sons ; la musique rituelle est un appel à la « descente » des influences célestes.

(11) « Le roi est au milieu » (*Yi-king*).

(12) Toutes ces pratiques, est-il encore indiqué, constituent la « cachette », la « mise en lieu sûr », *ts'ang*, de l'activité rituelle (« comme si elle était entourée d'un rempart », explique Tcheng K'ang-tch'eng).

(13) *Jen*, l'affection mutuelle de deux hommes, commente le *Chouo-wen*. *Yi*, la paix, la douceur, surmontant deux hallebardes affrontées. Cf. Lie-tseu, ch. 1 : « ... Par la suite, on joua de la bienfaisance et de l'équité, qui ne sont pas en mesure de répondre (à l'exercice de la vacuité). »

TRADUCTION

Nécessairement, les rites tirent leur origine de *T'ai-yi*, le Suprême Un. Se divisant, il forma le Ciel et la Terre ; (de ceux-ci) la révolution produisit le *yin* et le *yang* ; (ceux-ci) permutant, ce furent les quatre saisons ; (celles-ci étant) ordonnées, agissent les influences subtiles (14) ; ce qui en émane est appelé *ming*, la destinée (15) ; la maîtrise en est dans le Ciel (16).

***

Nécessairement, les rites tirent leur origine du Ciel ; entrant en mouvement, ils vont jusqu'à la Terre ; agencés, ils s'étendent aux activités ; permutant, ils s'adaptent aux saisons ; ils s'accordent aux différentes fonctions. Lorsqu'ils demeurent en l'homme, on dit qu'ils entretiennent, font croître (17). Dans son comportement, ils s'appliquent aux présents et à l'activité physique, au langage et aux actes de déférence, au boire et au manger, au bonnet (18), au mariage, aux funérailles, aux sacrifices, au tir à l'arc, à la conduite des chars (19), aux audiences impériales, aux visites de politesse.

***

Aussi les rites et l'équité sont-ils pour l'homme des choses essentielles. A cause d'eux, il pratique la confiance et cultive la concorde ; ils affermissent en l'homme l'adhérence de la peau à la chair, l'attache des tendons aux os. A cause d'eux sont entretenus les vivants, conduits les morts (à leur dernière demeure), révérées les influences subtiles, selon la plus parfaite convenance. A cause d'eux est saisie la Voie du Ciel ; ils conforment l'homme à ce que sa nature comporte de plus profond. Ce sont là les seules raisons pour lesquelles les Sages ont reconnu le caractère indispensable des rites. Aussi, les royaumes déchéants, les familles en ruine, les hommes en perdition ont-ils pour antécédent obligé la négligence des rites.

***

Aussi les rites sont-ils à l'homme comme le malt à la boisson fermentée. L'homme noble leur doit sa munificence ; l'homme de peu leur doit sa médiocrité (20).

***

Ainsi les Sages ont-ils établi le moyen de l'équité et l'ordonnance des rites, afin de régir la nature de l'homme. De fait, la nature humaine, c'était le champ des Souverains sages (21) : pratiquant les rites, ils la labouraient ; préconisant l'équité, ils la semaient ; enseignant dans les écoles, ils la sarclaient ; établissant la bienfaisance, ils en recueillaient le fruit ; propageant la musique, ils l'amenaient au repos (22).

***

Aussi les rites sont-ils le fruit de l'équité. Tout ce qui est en accord avec l'équité et l'harmonie, est d'ordre rituel. Quand même les anciens Souverains n'en auraient pas fait état, il est convenable d'en user : c'est l'équité en mouvement.

***

L'équité (détermine) la part d'activité (de chacun) (23), c'est le gage de sa bienfaisance. Il détient la force, celui-là qui s'accorde à sa fonction, et qui démontre sa bienfaisance !

***

La bienfaisance, c'est le fondement de l'équité, la substance même de l'harmonie. A qui l'obtient, vénération !

***

Ainsi donc, gouverner un état sans faire usage des rites, autant labourer sans disposer d'un soc. Instituer des rites sans les fonder sur l'équité, autant labourer et ne pas semer. Pratiquer l'équité, mais ne pas l'exposer dans les écoles, autant semer et ne pas sarcler. L'exposer dans les écoles, mais ne pas l'associer à la bienfaisance, autant sarcler et ne pas moissonner. L'associer à la bienfaisance, mais ne pas l'amener au repos grâce à la musique, autant moissonner et ne pas se nourrir. L'amener au repos grâce à la musique, mais ne pas atteindre à l'harmonie, autant se nourrir et n'en pas tirer profit.

***

Lorsque les quatre membres sont normaux, que cuir et peau sont en plénitude, c'est que l'homme profite. Lorsque père et fils sont assurés (dans leur affection), que frère aîné et frère cadet s'entendent bien, que mari et femme sont en harmonie, la famille en tire profit (24). Lorsque les ministres d'état se conforment aux lois, que les ministres subalternes sont

intègres, que les mandarins et leurs charges sont en rapports réguliers, que le prince et les sujets ont les relations qui conviennent, le royaume en tire profit. Lorsque le Fils du Ciel prend la vertu pour char et la musique pour cocher, que les princes ont, entre eux, égard aux rites, que les grands préfets agissent entre eux selon l'ordre légal, que les lettrés font usage, entre eux, de loyauté, que les cent noms préservent, dans leurs rapports, la bonne intelligence, l'Empire en tire profit (25). C'est là ce qu'on appelle la Grande concordance (26).

***

(Lorsque s'établit) la Grande concordance, alors les vivants sont entretenus, les morts sont accompagnés (à leur dernière demeure), les influences subtiles honorées avec constance. Ainsi, (parmi) les choses, les grandes prospèrent sans encombre ; elles vont de concert et sans erreur ; les petites s'exécutent sans négligence ; (celles qui sont) denses et profondes sont florissantes et comportent des intermèdes ; (celles qui) se suivent n'interfèrent pas ; se mouvant, elles ne se font pas tort. Iel est le faîte de la Concordance.

***

Tel qui perçoit la Concordance, il peut alors se garder du danger. Toutefois, les rites ne sont pas immuables : n'en point trop faire, n'en pas faire moins, c'est le moyen de maîtriser les passions et de s'accommoder du danger.

***

Les Souverains sages de jadis obtenaient ainsi la Concordance : (les gens des) montagnes, ils ne les faisaient pas habiter (près des) fleuves ; les îliens, ils ne les faisaient pas habiter au milieu des plaines ; (aucun) ne courait donc à la ruine. On faisait usage de l'eau, du feu, du métal et du bois, on mangeait et buvait selon les exigences saisonnières (27). (Les Souverains) unissaient hommes et femmes, conféraient

les dignités et les places selon les critères de l'âge et de la vertu. Ils requéraient le peuple en fonction de l'opportunité (28). Aussi ne connaissait-on les fléaux, ni des (grandes) eaux, ni de la sécheresse, ni des insectes ; le peuple n'avait à souffrir, ni de cruelles disettes, ni de monstres malfaisants (29). Ainsi le Ciel n'était-il pas avare de son influence, ni la Terre de ses trésors, ni les hommes de leurs affections. Le Ciel faisant ainsi descendre une rosée bienfaisante, la Terre faisait jaillir des sources liquoreuses, les montagnes produisaient des vases sacrés et des chars (30) ; du Fleuve surgissait le *Ma-t'ou* (31), les phénix *fong* et *houang*, les licornes *k'i* et *lin* se manifestaient dans les marais des faubourgs, le dragon et la tortue hantaient les bassins du palais (32). Divers oiseaux et bêtes sauvages consentaient à ce que chacun se penche, pour les examiner, sur leurs œufs et leurs petits. Il n'y a pas d'autre raison : les Souverains antiques avaient la capacité de cultiver les rites afin d'étendre l'équité ; de s'identifier à la véracité afin d'étendre la Concordance. Cette Concordance atteignait à la plénitude.

---

(14) « Est appelé *T'ai-yi* ce qui n'a rien au-dessus de soi », lit-on dans le *T'ai-yi kin-houa tsong-tche* ; c'est le *Tao* « avant nom ». Le vieil exégète K'ong Ying-ta commente ainsi ce passage : « *T'ai-yi*, c'est le Ciel et la Terre non séparés, le souffle originel du chaos ; ce qui est supérieurement grand, c'est *t'ai*, ce qui n'est pas divisé, c'est *yi* : parce que ce souffle est supérieurement grand et n'est pas divisé, on l'appelle *T'ai-yi*... Le souffle originel du chaos s'étant divisé, le léger et le pur — c'est-à-dire le Ciel — s'établirent en-haut, le lourd et le trouble — c'est-à-dire la Terre — s'établirent en bas : dans l'institution des rites, à l'instar de cette loi, on établit les positions (relatives), du noble et du vulgaire... Le Ciel et la Terre s'étant divisés en deux corps (distincts), le souffle du Ciel, entrant en révolution, constitua le *yang*, le souffle de la Terre, entrant en révolution, constitua le *yin* : dans l'institution des rites, on préféra la gauche pour figurer le *yang*, on préféra la droite pour imiter le *yin* ; en outre, on fit du temps *yang* celui des récompenses, et du temps *yin* celui des châtiments (*de fait, le* Yue-ling *prescrit de distribuer les récompenses au début du printemps, et d'infliger les châtiments au début de l'automne*)... Lorsque permute le souffle *yang*,

c'est le printemps, l'été ; lorsque permute le souffle *yin*, c'est l'automne et l'hiver... La succession des quatre saisons génère et parfait les dix mille êtres ; tout cela est l'œuvre des influences subtiles. »

(15) *Ming*, la destinée : *ming*, dit la glose étymologique, « c'est le décret du Ciel ». « Ce que le Ciel confère, c'est *ming*. » (*Yi-king*). « Ce qui procure aux êtres la naissance, c'est *te*, la Vertu efficace ; leur lot, le déroulement (de leur vie terrestre), avant même qu'ils n'aient pris forme, c'est *ming*. » (Tchoung-tseu, ch. 12).

(16) *Kouan*, le gouverneur de la cité ; selon les commentateurs, il faut comprendre : la loi, la règle, l'archétype, ou bien la maîtrise, la souveraineté. « De tout cela le Ciel a établi les règles, et la maîtrise en est dans le Ciel. » (Tch'en Siang-tao).

(17) Certains commentaires anciens, peut-être abusifs, croient devoir substituer à ce *yang*, « nourrir, entretenir », le mot *yi*, « équité ». La logique du texte qui suit peut toutefois les justifier.

(18) *Kouan*, l'imposition du bonnet viril, rite de la puberté.

(19) Tir à l'arc et conduite des chars, aux rituels complexes, sont par excellence les arts des initiations chevaleresques.

(20) Parce qu'il n'en fait pas cas, et n'en récolte donc pas les fruits.

(21) C'est le champ du Souverain céleste, *ti-tsi*, où se célébrait, à la naissance du printemps, la fête du premier sillon (v. *Yue-ling*, 1° mois).

(22) *Ngan*, la paix domestique : la « paix », le repos des champs correspond à la période hivernale (*Yue-ling*, 9° mois).

(23) *Yi*, activité, métier : litt. l'agriculture, la première des activités sédentaires. Les commentateurs insistent sur les acceptions figurées : talents, aptitudes, ou bien encore plantations et semailles, avec le sens de pratique rituelle.

(24) L'harmonie des « six proches », *lieou ts'in*, est l'un des critères de l'ordre confucéen : « Quand père et fils, frère aîné et frère cadet, époux et épouse sont ce qu'ils doivent être, la maison est en bon ordre. » (*Yi-king*). « Quand les six proches se désunissent, on a piété filiale, affection paternelle... » (*Tao*, 18).

(25) *Pai-sing*, les « cent noms » : les gens du peuple.

(26) *Ta-chouen*, la Grande concordance : *chouen*, c'est nager dans le fleuve en suivant le fil de l'eau, le libre jeu du développement des êtres. « C'est ainsi qu'on atteint la Grande concordance. » (*Tao*, 65). On trouve aussi, tant dans le *Li-ki* que dans le *Tao*, la notion voisine de « grande union », *ta-t'ong*.

(27) Quatre des cinq éléments. Il s'agit des activités saisonnières : pêche, obtention du feu, extraction du sel et des minerais, coupe du bois ; le feu nouveau s'obtient, à chaque saison, à l'aide du bois qui lui correspond : « ... La vrille allume, tour à tour, les bois (qui conviennent). » (*Louen-yu*, ch. XVII).

(28) Réquisitions interdites, notamment, à la fin de l'hiver, pour ne pas nuire aux travaux agricoles (c. *Yue-ling*, 12° mois).

(29) Le *Yue-ling* énumère les graves perturbations qu'apporte, à la vie rurale et aux récoltes, la non-observation des rites en fonction des saisons : ainsi de l'apparition des « monstres », *yao*, au 12° mois ; *yao* évoque, outre la difformité physique, le caractère magique, maléficient, des êtres dont il s'agit.

(30) Ces ustensiles, *k'i*, cette « vaisselle », sont essentiellement les chaudrons tripodes et les vases rituels, en rapport avec la réception et la détention de l'influence céleste.

(31) Le *Ma-t'ou*, « diagramme du Cheval », ou encore *Ho-t'ou*, « diagramme du Fleuve », apporté par un cheval-dragon issu du Fleuve Jaune à Fou-hi, le premier Souverain du monde : cette révélation surnaturelle correspondrait à celle des trigrammes du *Yi-king*, et donc à la « clef » de la manifestation universelle. Tel qu'il nous est connu depuis les Song, le *Ho-t'ou* est un arrangement en croisée des dix premiers nombres.

(32) Symboles répétés de la félicité et de l'harmonie qui régnaient à l'Age d'or primordial. *Tcheou* : peut-être le marais, lieu privilégié des révélations célestes ; mais peut-être aussi un arbre qui, tel le sterculier ou l'éléocacca, reçoit sur ses branches les phénix royaux, symboles du pur *yang*.

Traduit du chinois et annoté par

Pierre GRISON

LA VICTOIRE SPIRITUELLE

Lâ ghâliba illa-Llâh, « Il n'y a pas de vainqueur, si ce n'est Dieu. » Cette phrase que l'on trouve répétée en relief sur les murs de l'Alhambra, implique que toute victoire humaine est, en dernière analyse, celle de Dieu. Cette vérité est d'autant plus évidente lorsqu'il s'agit d'une victoire spirituelle, impensable sans l'aide de Dieu, Si une telle victoire suppose l'effort de l'homme, elle exige en même temps le secours de Dieu, Son assistance, Sa Présence. Elle dépend, à vrai dire, de Sa miséricorde, qui se manifeste fondamentalement sous les deux aspects de Sa lumière et de Son pardon. En effet, à « ceux qui Le craignent et ont foi dans Son Messager », Sa Révélation a promis : « Il vous donnera deux parts de Sa miséricorde ; Il fera pour vous une lumière avec laquelle vous marcherez, et Il vous pardonnera, car Dieu est Celui qui pardonne, qui est compatissant. » (Koran LVII, 28)

La lumière faite par l'Etre divin pour les hommes est d'abord leur propre « être », issu de Lui comme un rayon du soleil. Ce rayon sort de l'essence incréée de l'homme qui, elle, est enracinée dans l'Essence divine ; il descend, en traversant les centres respectifs de tous les états d'existence hiérarchiquement superposés, jusqu'à son point de chute terrestre. Son étincelle finale est le centre spirituel de l'âme individuelle habitant le corps humain, dont le propre centre est le cœur. Dans ce centre luit le rayon qui est l'être et qui, tout en épousant la substance cosmique et prenant une forme créée, demeure divin, en son essence transcendante, comme en son immanence purement spirituelle. C'est par lui que Dieu communique à l'homme toute lumière spirituelle et naturelle, — entre autres l'intuition de la foi. Celle-ci est innée, conférée à l'homme avec son être même ; elle est cependant oubliée par beaucoup d'hommes